M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@
VOL.2 N.2 2004
ISSN 1721-9809

CONTRIBUTI SU AREE TEMATICHE DIFFERENTI

M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

Editoriale

La logica del m@gm@ tra creatività e marginalità: il paradigma dell'accesso libero e le pubblicazioni elettroniche

Orazio Maria Valastro

Le comunità virtuali sono in grado di promuovere nuovi processi d'appropriazione sociale e professionale di strumenti editoriali ancora esclusivi, contribuendo inoltre a valorizzare molteplici identità e sensibilità, personali e professionali, attraverso realtà editoriali che si presentano come strumenti di collaborazione, di comunicazione e approfondimento. Si tratta di strumenti editoriali in grado di affermare uno spirito critico che si esprime attraverso una manifestazione articolata di realtà e sensibilità differenti che convivono e lavorano in rete, sviluppando e preservando uno spazio di comunicazione e di riconoscimento del molteplice e variegato orientamento di prospettive, mettendo alla prova nuove capacita che ci permettono di considerare una trasversalità tra approcci come risorsa, distante da logiche d'opposizione e irriducibilità e consecutiva ad una manifestazione articolata di realtà e sensibilità differenti.

ANALISI ED ESPERIENZE

Professionalità transvirtuali: la professione del sociologo tra modernità e postmodernità

Orazio Maria Valastro

In quest'articolo invito a considerare la professione del sociologo come una professione transvirtuale, approfondendo e precisando notevolmente l'intervento proposto al Convegno Internazionale "La professione di sociologo tra modernità e postmodernità", Montesilvano (PE) 2-3 aprile 2004, ampliando altresì i presupposti di questa transvirtualità a tutte quelle professioni che coniugano in un approccio educativo transdisciplinare la teoria e la pratica nella ricerca e nell'intervento sociale. E' possibile restituire agli individui e alle comunità la capacità virtuale e potenziale di desiderare, di

prendere in mano il proprio destino, di situarsi in un altro esistente possibile, ascoltando quello che desiderano fare e costruire insieme la possibilità di realizzarlo.

Memorie di ricerca e oggetti sé

Emilia De Simoni

Tante cose vorrei raccontare, cose che porto dentro, come un diario di diari, e che s'intrecciano a ricordi di lontane esperienze di ricerca e a riflessioni sugli esiti del mio lavoro. In vent'anni di riprese audiovisive, nell'Abruzzo e nel Lazio, nella Lucania e nella Toscana, ho prodotto materiali che ora giacciono in un museo, ho prodotto immagini e voci che non vorrei neanche classificare, se non come testimonianze di relazioni intersoggettive, di scambi tra figure che il tempo ha, in gran parte, cancellato e le cui parole e movenze, tuttavia, restano, non tanto come beni culturali, ma, almeno per me, come beni umani.

Autobiografia, conoscenza e implicazione del ricercatore

Magali Humeau

Questo testo propone di accostare le autobiografie alle scritture di ricerca scientifica. Se il nostro approccio non esclude il punto di vista sociologico ed in modo particolare la ricerca azione, è tuttavia circoscritto all'approccio bio-cognitivo del soggetto-ricercatore e al processo d'autoriferimento, rinviando ad un'epistemologia che considera ed assume l'incompletezza propria alla conoscenza. Qualsiasi produzione di sapere, ivi compresa nel quadro della ricerca scientifica, è quindi concepita come un movimento d'implicazione tra il soggetto ed il suo oggetto, mettendo necessariamente in opera, ma non sempre con coscienza, il riferimento a se stessi, processo autorizzato nell'ambito del discorso autobiografico.

Autobiographie, connaissance et implication du chercheur

Magali Humeau

Ce texte propose de rapprocher les autobiographies des écrits de recherche scientifique. Si notre approche n'exclut pas le point de vue sociologique avec en particulier la recherche action, il se veut resserré ici sur l'approche bio-cognitive du sujet-chercheur avec le processus d'autoréférentiation, renvoyant à une épistémologie qui prend en compte et assume l'incomplétude propre à la connaissance. Toute production de savoir, y compris dans le cadre de la recherche scientifique, est ainsi conçue comme un jeu d'implication entre le sujet et son objet, mettant en œuvre nécessairement, mais pas toujours avec conscience, la référence à soi-même, processus permis dans le cadre du discours autobiographique.

Soggettività e costruzione dell'identità individuale: l'approccio autobiografico

Maria Serena Di Gennaro

La narrazione di sé può configurarsi come un vero e proprio romanzo di formazione ed essere ricondotta alle categorie interpretative di un genere letterario, muovendosi tra due poli: un distacco razionalistico da un lato, e il flusso di coscienza dall'altro. L'individuo si pone come oggetto a se stesso e costruisce e ricostruisce la propria soggettività secondo categorie letterarie, quali la distinzione tra io-narrante e io-narrato, la focalizzazione interna e il giudizio critico esterno del narratore.

Neo televisione e postmodernità: l'approccio discorsivo come possibilità dell'analisi del testo audiovisivo

Claudia Chiurazzi

La soggettività rinunciando ad ogni pretesa fondativa, si costituisce e si rivela in un esser-ci nella quotidianità, un'istanza topologica e cronologica che si realizza attraverso un movimento pendolare tra la polarità dell'idem e dell'ipse, tra la similitudine e la differenza. L'individuale ed il collettivo si rivelano intrattenendo "tra loro dei rapporti reversibili di figura e sfondo, per usare una metafora di M. Cavalloni, come avviene per gli elementi di una gestalt, ciascuno dei quali può essere percepito in maniera cosciente solo a condizione che l'altro non lo sia più e viceversa". Questo si traduce sul piano

della comunicazione televisiva fondandola così come uno spazio neo barocco d'infinita variazione nella ripetizione, in cui la continua ricombinazione di testi autoreferenziali rivela uno sguardo che non avendo più la pretesa di cogliere la realtà nella sua complessità si affida a frammenti di essa, seleziona e ricostruisce gli "oggetti" della sua visione come verosimili, celando e/o rivelando le tracce del suo passaggio, assumendo il ruolo di maieuta e mentore nei confronti dello spettatore, stabilendo rapporti sempre reversibili tra figura e sfondo, visibile e invisibile.

Inconscio, individuazione ed immaginazione attiva in C.G. Jung

Véronique Brandner Liard

Uno dei metodi per progredire sulla via dell'individuazione è l'immaginazione attiva, "che utilizza le capacità dell'immaginazione diurna in vista di una relazione che trae origine dall'inconscio. Essa è il complemento, in qualche misura la controparte, dell'interpretazione dei sogni". Essa permette di miscelarsi ai processi inconsci. Lasciandoli prendere possesso del sé - spiega Jung - se ne prende possesso e si unisce in tal modo il conscio e l'inconscio. L'immaginazione attiva porta a delle esperienze simboliche e attraverso le stesse all'esperienza del proprio centro, il Sé.

Inconscient, individuation et imagination active chez C.G. Jung

Véronique Brandner Liard

L'une des méthodes de progression sur la voie de l'individuation est l'imagination active, "qui utilise les capacités de l'imagination diurne en vue d'une relation originale à l'inconscient. Elle est le complément, en quelque sorte la contrepartie, de l'interprétation des rêves". Elle permet de se mêler aux processus inconscients. En les laissant prendre possession de soi, explique Jung, on en prend possession et unit ainsi le conscient et l'inconscient. L'imagination active amène à des expériences symboliques et à travers elles à l'expérience de son propre centre, le Soi.

Tempo e reciprocità: leve di un nuovo paradigma socioeconomico

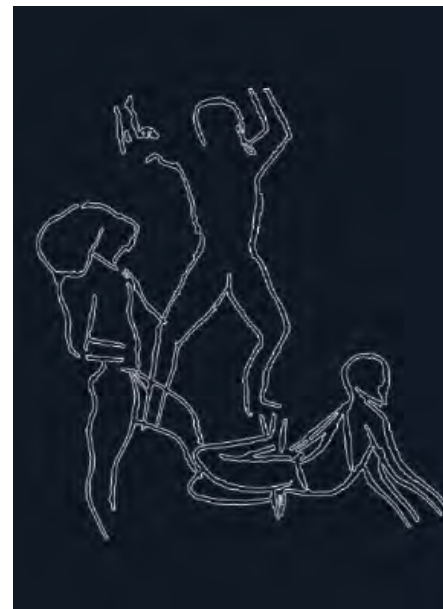
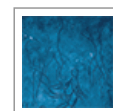
Paolo Coluccia

Questo saggio tenta di mettere a fuoco la mia riflessione filosofica e la mia attuale ricerca sociale ed economica. Nella sostanza ripropongo gli argomenti da me già trattati in occasione del Colloque International sur l'Aprés-Développement "Défaire le développement, refaire le monde" (Parigi, UNESCO, marzo 2002). Il tempo, la reciprocità e la condivisione delle risorse, se opportunamente ripensati, possono rappresentare una chance per poter ancora vivere insieme, liberi, uguali e diversi, in un mondo responsabile, plurale e solidale. Inoltre possono inaugurare un nuovo paradigma socioeconomico. "Rammentiamo che, per gran parte dell'era moderna, abbiamo associato al concetto di libertà quello di autonomia, e fatto coincidere l'autonomia con la capacità di offrire il nostro lavoro sul mercato. I frutti del lavoro - la proprietà - sono stati considerati simboli della nostra libertà. Il diritto di escludere gli altri da ciò che ci appartiene è stato considerato il miglior modo di proteggere la nostra autonomia e la nostra libertà personale. La vera libertà, però, è figlia della condivisione, non del possesso: non si può essere davvero liberi, se non si può condividere, provare un sentimento di empatia nei confronti dell'altro, abbracciarsi" (Rifkin, 2000). Una versione più ampia ed approfondita di questo saggio si trova con il titolo "Monete locali per il bene comune: lo spirito del SEL" nel libro collettivo curato da Edward Goldsmith Processo alla globalizzazione, Arianna Editrice, Casalecchio (BO), 2002.

La corrispondenza Malinowski-Reich

Carlos Liendro

Nel libro 'Reich habla de Freud' compaiono cinque lettere che si scambiarono l'antropologo Broni-slaw Malinowski e lo psichiatra Wilhelm Reich. Le date approssimative si collocano tra il 1938 ed il 1942, anno in cui l'autore di 'Sexo y represiòn en la sociedad primitiva' morì. Da questa corri-spondenza si possono ricavare tre scenari: la situazione che stavano attraversando entrambi gli scien-ziati nei loro rispetti percorsi; il funzionalismo come teoria centrale dei rispettivi lavori; le sue con-seguenze e ripercussioni.

La correspondencia Malinowski-Reich

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Carlos Liendro

En el libro 'Reich habla de Freud', aparecen cinco cartas que se envìan entre el antròpologo Bronislaw Malinowski y el psiquiatra Wilhelm Reich. La fechas aproximadas son entre 1938 y 1942, año en que fallece el autor de 'Sexo y represiòn en la sociedad primitiva'. Tres aspectos pueden tomarse de esta correspondencia: la situaciòn que atravesaban ambos investigadores en sus distintos campos. El funcionalismo como teorìa central para sus trabajos. Las consecuencias y repercusiones.

CRONACHE E COMMENTI

Dalle Ande alla Val Padana, dalle famiglie alle culture: note su un seminario di Igino Bozzetto

Massimo Giuliani

Il seminario di Igino Bozzetto sul ricongiungimento familiare diventa opportunità per riflettere sulle connessioni tra cornice sistemica - nella variante che conosciamo come cibernetica di secondo ordine - e studio della comunicazione interculturale. Bozzetto mostra come i concetti chiave dell'approccio sistemico nella sua declinazione sociocostruzionista trovano applicazione nel delicato lavoro con le famiglie immigrate ed i minori. In particolare la polifonia, che caratterizza l'approccio sistemico, diventa la chiave per entrare in relazione con l'altro, una cornice per la convivenza di punti di vista e per l'esercizio della curiosità.

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

La scuola e la sfida etnica: educazione e integrazione (Françoise Lorcerie)

Georges Bertin

Accettare il pluralismo come una realtà della società, significa riconoscere la pluralità degli apporti umani che hanno costituito la società nazionale e continuano a rinnovarla. Il nostro insegnamento ci offre pochi punti di riferimento cognitivi riguardo alla costruzione della comunità nazionale ed alla sua pluralità. Nello stesso modo le attività d'insegnamento non possono sottrarsi al richiamo dei valori fondanti della democrazia, e non possiamo dimenticare che la scuola, in quanto quadro sociale, è essa stessa la sede di logiche d'etnicizzazione spesso virulente. Contribuire all'affermazione di "relazioni interetniche armoniose", significa tuttavia mettere l'accento su delle relazioni interpersonali nelle quali l'etnicità interviene o può intervenire in qualche misura come determinante dell'integrazione. Queste relazioni saranno armoniose se sono aperte e liberate dalla denigrazione, dalla diffidenza o dalla violenza che le caratterizza nella capacità d'inglobare delle persone molto differenti da noi.

Comunità di apprendimento: un nuovo modo di imparare (Federico Batini e Andrea Fontana)

Leonardo Lambruschini

Il saggio s'incentra nel proporre un'idea alternativa, a quella, quanto meno fuorviante, maturata in Italia in secoli di processo pedagogico, che l'apprendimento, la formazione ed il processo educativo devono essere esclusivamente frutto delle esperienze del singolo ed essenzialmente appannaggio di un'elaborazione personale, risultato di una crescita individuale. In Comunità di apprendimento, a questo indubbio pilastro si salda il concetto, maturato soprattutto in altri Paesi, che apprendimento e comunità possano procedere parallelamente, anzi che si rinforzino reciprocamente e che nella comunità e nella socializzazione degli apprendimenti, nella reciprocità e contaminazione delle esperienze si rafforza e si arricchisce quanto è avvenuto al livello individuale.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

LOGICA DEL M@GM@ TRA CREATIVITÀ E MARGINALITÀ: il paradigma dell'accesso libero e le pubblicazioni elettroniche

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com

Presidente Osservatorio dei Processi Comunicativi, Associazione Culturale Scientifica (www.analisiqualitativa.com); Dottorando di Ricerca all'IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherches sur l'Imaginaire) presso l'Università degli Studi "Paul Valéry" di Montpellier; Laureato in Sociologia (Università degli Studi René Descartes, Parigi V, Sorbona); Fondatore, Direttore Editoriale e Responsabile della rivista elettronica in scienze umane e sociali "m@gm@"; Collaboratore e Membro del Comitato Scientifico della "Revue Algérienne des Etudes Sociologiques", Université de Jijel-Algeria; Sociologo e Libero Professionista, Studio di Sociologia Professionale (Catania).

La logica del magma tra marginalità e creatività

"Vi è un misterioso legame, con riguardo ai sociologi, fra marginalità e creatività. (...) Il distacco, addolorato e partecipe, o forse l'insuccesso, il rifiuto o la rinuncia (...) non permettono che in lui si attenui la capacità di immaginare, e di desiderare, situazioni sociali alternative, congegni od organismi della convivenza umana diversi."
(Franco Ferrarotti, 1974, p.5)

Questa frase mi è rimasta particolarmente impressa nella memoria dopo la lettura di un testo trovato quasi per caso in un banchetto di libri usati, ormai molti anni addietro, a tal punto che è diventata una sorta di monito per i visitatori della mia pagina personale, riconoscendo ancora oggi in questa frase un'esortazione singolare rispetto all'agire e al lavoro nel sociale. Nessuna relazione e legame personale da rivendicare con Ferrarotti, se non la condivisione di un orientamento metodologico e di un approccio sociologico che mi affascinano e che perfezionano una passione a lungo carezzata ma concretizzata per alcuni versi solo di recente. Al di là delle identificazioni personali con questa frase, ancora da indagare rispetto al senso d'inadeguatezza sperimentato personalmente insieme ed una creatività che cerca di affiorare dirompente, ritengo che l'impegno prodigato per creare le condizioni e mettere insieme le collaborazioni necessarie per realizzare il progetto editoriale di m@gm@, abbia messo in pratica una realtà editoriale di per sé marginale

ma creativa. Basti pensare, ad esempio, alle condizioni di legittimità e di riconoscimento dell'editoria elettronica ancora in via d'affermazione rispetto all'editoria classica su supporto cartaceo, ciò nondimeno sono esperienze capaci d'esprimere una creatività potenziale che può sbizzarrirsi non essendo limitata dagli stessi condizionamenti che affliggono l'editoria classica.

Quaderni di Sociologia (1951)	m @ g m @ (2002)
La Critica Sociologica (1967)	--- --- ---
--- --- ---	Orientamento Empirico
Sociologia Empirica	Approcci Metodologie Qualitative
Rigore Scientifico	Intervento Sociale
Impegno Sociale	Interpretazione Critica
	Cambiamento Partecipato
	Vita Quotidiana

Rifiuto costruzioni omnicomprensive

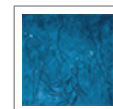
La logica del magma

Azzarderei la possibilità d'intravedere una continuità tra il progetto editoriale della rivista elettronica m@gm@ e alcune storiche e importanti pubblicazioni come i Quaderni di Sociologia, del 1951, e La Critica Sociologica, del 1967. La prima sosteneva una sociologia empirica saldamente collegata ad un certo rigore scientifico ma riluttante, nonostante tutto, a fare assegnamento su saperi omnicomprensivi; la seconda univa l'impianto teorico, la ricerca empirica e l'impegno sociale, senza tuttavia adattarsi alle tendenze del mercato e dei committenti o alle questioni emergenti della società e della politica (Ferrarotti, 1993). Possiamo ritrovare la stessa continuità, evidenziata già allora, tra marginalità e creatività rispetto alle condizioni della disciplina sociologica che si andava affermando a livello accademico solo agli inizi degli anni sessanta, paragonata alle capacità d'immaginare dei progetti editoriali che esprimessero un interesse di merito sugli approcci e le metodologie qualitative, considerando "gli esseri umani viventi in società, nella misura in cui vivono il loro contesto e ne sono contemporaneamente vissuti" (Ferrarotti, 1993, p.48).

SPAZIO INTERDISCIPLINARE

- **Perfezionamento**
- **Approfondimento**
- **Confronto**
- **Collaborazione**
- **Trasversalità**

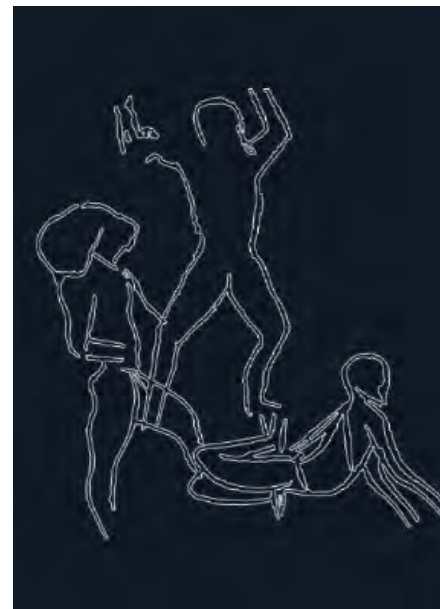
Gli approcci qualitativi hanno ormai assunto un ruolo peculiare, evidenziando una trasformazione del progetto di razionalità sperimentale della società moderna con l'introduzione di una scienza umana e sociale riflessiva. Questo movimento è in grado d'integrare e riabilitare una concezione della donna e dell'uomo nella quale la loro storia e la loro cultura divengono degli elementi esplicativi della società. In questo contesto m@gm@ sviluppa un orientamento empirico focalizzato sugli approcci e le metodologie qualitative, cercando di coniugare l'intervento professionale nei contesti sociali e culturali ad un'interpretazione critica della società per un cambiamento partecipato della vita quotidiana (Valastro, 2002a). La trasposizione nell'editoria elettronica degli assunti che avevano determinato e stimolano i possibili modelli di riferimento sociologici che abbiamo indicato, modifica in parte questi stessi assunti collocandoli in uno spazio interdisciplinare innovativo che favorisca un approccio transdisciplinare sollecitando una trasversalità ancora potenziale.

La realizzazione e lo sviluppo di uno spazio interdisciplinare di collaborazione e confronto, sviluppando la trasversalità che possiamo cogliere nelle analisi, nelle riflessioni e negli studi che interessano molteplici settori e discipline delle scienze umane e sociali, è una possibile apertura e premessa ad una trasversalità

effettiva e concreta. Dobbiamo ancora verificare se sia possibile la possibilità di oltrepassare una semplice coabitazione e prossimità multidisciplinare, che s'interroga nell'analisi dei problemi umani e dei contesti sociali e culturali aiutandoci ad una maggiore comprensione della complessità sociale, procedendo verso una transdiciplinarietà che resta ancora interamente da costruire (Nicolescu, 1996). Verifichiamo quindi se la creatività cui abbiamo fatto appello riesca a sostenere un nuovo paradigma ed un'inedita utopia scientifica (Morin, 1997), attraverso una postura transdisciplinare che permetta d'integrare differenti linguaggi e pratiche per oltrepassare le frontiere delle discipline, creando un sapere autonomo che genera nuove conoscenze e nuove applicazioni.

Il paradigma dell'accesso libero e le pubblicazioni elettroniche

Era già stata presentata, nel programma d'avvio delle pubblicazioni di m@gm@, un'altra caratteristica peculiare di questo strumento editoriale (Valastro, 2002a), relativamente al cambiamento insito nella distinzione ordinaria tra "esperti/produttori" di conoscenze, gli "editori" ed i "lettori/consumatori" del prodotto editoriale. Venendo meno le esigenze economiche relative ai costi di pubblicazione e di diffusione del supporto cartaceo, si è sviluppata una nuova realtà editoriale che si confronta con quella istituzionalizzata degli editori convenzionali. Il risultato è la conseguente realizzazione, appropriazione e gestione di pubblicazioni elettroniche da parte di soggetti differenti dagli editori tradizionali. Le comunità virtuali si pongono come un nuovo soggetto e molto spesso come una risorsa non convenzionale e accademica che si organizza per promuovere dei progetti editoriali elettronici, scientifici e culturali, e l'esito di queste esperienze dipende dalla valorizzazione e dal riconoscimento del supporto elettronico, dalla capacità di determinarsi ed organizzarsi in funzione delle norme editoriali vigenti ed in continua evoluzione in tema d'editoria multimediale.

ESPERTI PRODUTTORI
di cononscenze
EDITORI
LETTORI
CONSUMATORI

Queste esperienze editoriali, quando sono fondate sulla realizzazione di uno spazio di confronto e approfondimento, sulla condivisione e la libera diffusione delle conoscenze, consentono inoltre di promuovere il recente paradigma dell' "accesso libero". L'accessibilità senza alcuna restrizione alle pubblicazioni elettroniche via internet, promosso e sostenuto a livello internazionale dalle istituzioni accademiche e da altri attori che gestiscono il patrimonio scientifico e culturale, è incoraggiata e sostenuta da quelle comunità virtuali e soggetti istituzionali che hanno innovato il panorama editoriale nel web. Queste stesse realtà sono maggiormente valorizzate dagli attuali orientamenti che individuano in internet uno strumento in grado di promuovere un libero accesso al patrimonio culturale e scientifico. Si veda ad esempio la Dichiarazione di Berlino sul libero accesso (Berlin Declaration, Open access to knowledge in the science and humanities, 20-22 oct. 2003 Berlin) e gli orientamenti precedenti sulla condivisione delle risorse culturali e scientifiche tramite internet (come la dichiarazione di Budapest, la Carta ECHO e la Bethesda Statement sur la Publication).

DOAJ Content

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

[https://www.zim.mpg.de/openaccess-berlin/berlindeclaration.html]

Il paradigma dell'accesso libero

Condividere Patrimonio Scientifico Culturale

Riconoscimento Pubblicazioni Elettroniche

Accesso Gratuito

Libero

Irrevocabile Universale

Gli orientamenti promossi da istituzioni internazionali e accademiche nella Dichiarazione di Berlino che conferisce una legittima valenza al paradigma del libero accesso, incoraggiano i detentori del patrimonio scientifico e culturale affinché lo rendano accessibile e inoltre sollecita il riconoscimento delle pubblicazioni su supporto elettronico nei percorsi professionali, non soltanto quelli accademici, indicando delle condizioni fondamentali alle quali le pubblicazioni elettroniche devono rispondere: concedere un accesso gratuito, libero, irrevocabile e universale, sia da parte degli autori sia da parte degli editori. A fronte delle difficoltà di un maggiore riconoscimento e legittimità all'editoria elettronica e alle resistenze delle logiche consolidate del sistema di comunicazione scientifico, le comunità virtuali sono in grado di promuovere nuovi processi d'appropriazione sociale e professionale di strumenti editoriali ancora esclusivi, contribuendo inoltre a valorizzare molteplici identità e sensibilità, personali e professionali, attraverso realtà editoriali che si presentano come strumenti di collaborazione, di comunicazione e approfondimento. Si tratta di strumenti editoriali in grado di affermare uno spirito critico che si esprime attraverso una manifestazione articolata di realtà e sensibilità differenti che convivono e lavorano in rete, sviluppando e preservando uno spazio di comunicazione e di riconoscimento del molteplice e variegato orientamento di prospettive, mettendo alla prova nuove capacita che ci permettono di considerare una trasversalità tra approcci come risorsa, distante da logiche d'opposizione e irriducibilità e consecutiva ad una manifestazione articolata di realtà e sensibilità differenti (Valastro, 2002b).

BIBLIOGRAFIA

Ferrarotti F. (1993), Osservazioni preliminari sul ritorno della sociologia in Italia nel secondo dopoguerra, in Costantini G. (a cura di) Per una storia della sociologia in Italia: gli anni '50 e il Mezzogiorno, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, Collana L'intelligenza e gli avvenimenti.
Ferrarotti F. (1974), La sociologia, Milano, Aldo Garzanti Editore.
Morin E. (1997), Sur la transdisciplinarité, Revue Du Mauss, 2 s. n.10.
Nicolescu B. (1996), La trandisciplinarité manifeste, Paris, Le Rocher, Collection Transdisciplinarité.
Valastro O.M. (2002a), Approccio qualitativo e complessità sociale: il progetto editoriale dell'Osservatorio dei

M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

PROFESSIONALITÀ TRANSVIRTUALI: la professione del sociologo tra modernità e postmodernità

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com
Presidente Osservatorio dei Processi Comunicativi, Associazione Culturale Scientifica (www.analisiqualitativa.com); Dottorando di Ricerca all'IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherches sur l'Imaginaire) presso l'Università degli Studi "Paul Valéry" di Montpellier; Laureato in Sociologia (Università degli Studi René Descartes, Parigi V, Sorbona); Fondatore, Direttore Editoriale e Responsabile della rivista elettronica in scienze umane e sociali "m@gm@"; Collaboratore e Membro del Comitato Scientifico della "Revue Algérienne des Etudes Sociologiques", Université de Jijel-Algeria; Sociologo e Libero Professionista, Studio di Sociologia Professionale (Catania).

Il sociologo in bilico tra modernità e postmodernità [1]:
assumere una sensibilità postmoderna significa dubitare della razionalità scientifica per riconoscere la valenza di conoscenze alternative e non legittimate; promuovere dei processi di costruzione partecipata della conoscenza, in funzione dell'esigenza degli individui nel ricercare e attribuire un senso alla propria esistenza.

La demarcazione tra modernità e postmodernità (Lyotard, 1979), individuata nelle meta-narrazioni attraverso le quali una cultura si rappresenta le proprie pratiche sociali e credenze, ci presenta il tentativo delle società moderne di ricercare e preservare una stabilità ed una totalità che si affermano, ad esempio, attraverso il mito lineare del progresso. Il progresso in quanto credenza e fede, divinazione di un destino da percorrere attraverso una realizzazione progressiva e compiuta, è altresì negazione dell'impotenza umana a realizzare un equilibrio per fronteggiare la complessità e la problematicità della propria storia sociale. L'idea di una postmodernità, concepita come critica rispetto alle meta-narrazioni della modernità, rifiuta interpretazioni rigide e legittimazioni assolute sostenendo delle narrazioni che non veicolano dei concetti omnicomprensivi, dei concetti che pretendono di porsi come verità assolute. Il sociologo collocato tra modernità e postmodernità si confronta con un'epistemologia complessa che riconosce la valenza di conoscenze alternative, assumendo su di sé la capacità di dubitare della razionalità scientifica come unico momento d'espressione di veridicità legittimate: possiamo considerare in questo senso il delinearsi di una sensibilità postmoderna (Christias, 2003) dove la conoscenza, concepita come verità da oggettivare ed estrinsecare,

diventa un processo di costruzione partecipata, un'ermeneutica sociale inserita in contesti relazionali di co-interpretazione e co-costruzione di senso (Melucci, 1998).

Il riferimento a Lyotard ci permette d'individuare una demarcazione possibile tra modernità e postmodernità, nonostante siano state attribuite innumerevoli definizioni alla società ed ai processi di mutamento, originando tra l'altro diversi paradigmi (De Masi, 1991), ma questa stessa demarcazione ci consente inoltre di soffermarci sui processi di rigenerazione del significato dell'esistenza da parte degli individui: l'identità deve essere concepita come processo in costruzione del sé senza attributi d'omogeneità e totalità, originando un processo di costruzione degli individui inteso altresì come azione proiettata nel mondo e nel tempo.

IL SOCIOLOGO IN BILICO TRA MODERNITA' E POSTMODERNITA'

UNA PROFESSIONE TRANSVIRTUALE

DEFINIZIONI SOCIETA'

BELLOC H.	Post-Industriale
BOULDING K.	Società Post-Civile
BREZINSKI Z.	Società Tecnotronica
CROZIER M.	Società in Fase di Stallo
DAHRENDORF R.	Società Post-Capitalista
DRUCKER C.	Era della Discontinuità
ETZIONI A.	Società Attiva
FROMM E.	Società Sana
GALBRAITH K.	Società del Capitalismo Avanzato
GERSHUNY J. / ROSENGREN W.R.	Società dei Servizi
HARRINGTON M.	Secolo Casuale
HENDERSON H.	Stato di Entropia
ILLICH I.	Società Conviviale
INGLEHART R.	Società Post-Materialista
LASCH CH.	Società Narcisista
LYOTARD J.F.	Società Post-Moderna
MEAD M.	Cultura Pre-Figurativa
MICHAEL D.	Società Impreparata
MUMFORD L.	Società dell'Equilibrio
OFFE C.	Società del Capitalismo Maturo
REICH C.	Consapevolezza III
TOFFLER A.	Terza Ondata
TOURAINE A. / HEGEDUS Z.	Società Programmata
THUROW L.C.	Società a Somma Zero

I miti che fondano la modernità non sono stati in ogni modo condivisi senza eccezione ed universalmente, oltre a ciò nuovi miti sovrastano la postmodernità, il potere della scienza e della tecnologia, i rischi e le speranze collegate alle nuove tecnologie informatiche. Il tracollo delle meta-narrazioni non significa che i miti non hanno più alcuna funzione e non continuano ad aggregare gli individui: i micro-miti permettono agli individui postmoderni di continuare a credere senza cadere nel dogmatismo assoluto, è il loro stesso quotidiano esistenziale che si afferma come nuovo epicentro rispetto alle morali universali (Boisvert, 1995). All'ideale strumentale della scienza ossessionata dalla salute perfetta, condizionata da istituzioni contemporanee come configurazioni liturgiche e creatrici di miti globali (Illich, 1975), la postmodernità fondata sul paradigma della società interattiva vi sostituisce l'utopia tecnologica di tipo bio-ecologica della salute totale (Sfez, 1995); se muoiono le ideologie come sistemi di credenze, prendono corpo le utopie come forma radicale d'ideale sociale, di una salute totale congiunta alla ricerca del significato della corporeità.

Le riflessioni sul corpo e la postmodernità (Le Breton, 1990 e 2002) ci mostrano una società occidentale che considera con ossessione la corporeità in quanto principio artificiale da perfezionare; le pratiche del tatuaggio o quelle della scarnificazione e del piercing, prospettano delle questioni che interrogano l'esigenza degli individui nella ricerca d'identità e attribuzione di senso alla propria esistenza; le pratiche sportive estreme o i comportamenti a rischio degli adolescenti e dei giovani sono anch'essi altrettanti comportamenti che ricercano delle risposte esistenziali, sollecitando paradossalmente la propria morte quando nello stesso tempo, avidi di sensazioni forti, si è alla ricerca di sicurezze personali e del proprio corpo. L'uomo della postmodernità è alla ricerca di significati e si confronta con le sue pulsioni ed emozioni rapportandosi al suo mondo, per sostenere un nuovo processo di rigenerazione del significato della propria esistenza. Le nuove tecnologie propongono tuttavia un culto della realtà virtuale che può subentrare ad una presumibile rinuncia della corporeità (Le Breton, 1999), mostrandoci dei segnali premonitori dell'emergere di nuove angosce nel nostro secolo di fronte all'innovazione informatica (Trigano, 2000), angosce che propongo spesso una dicotomia negativa tra mondo reale e mondo virtuale, un'opposizione che possiamo confutare considerando il virtuale in quanto espressione reale, mitica e immaginaria, di un esistente come possibile.

Il mondo virtuale come principio di nuove possibilità e forme di socialità [2]:
internet è un luogo dove si confrontano differenti concezioni del virtuale; si concretizzano esperienze che consentono di dare un nuovo senso alla propria vita; gli individui cercano di padroneggiare gli strumenti tecnologici ed i loro stessi destini per trasformare e cambiare la realtà.

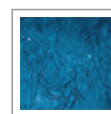
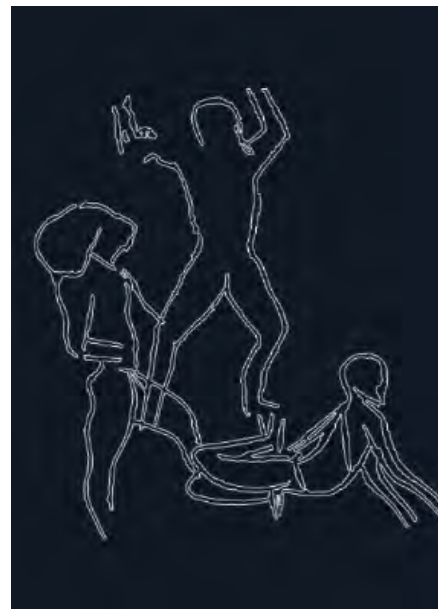
La professione del sociologo, come esercizio di un'attività e crescita professionale, non può fare a meno oggi delle opportunità che offrono i nuovi strumenti tecnologici, ad esempio internet: la rete utilizzata e vissuta come strumento di ricerca, d'aggiornamento, di produzione e di confronto culturale e professionale. Il ruolo delle nuove tecnologie per le professioni in generale è sempre più preponderante e le comunità virtuali, insieme a questi recenti strumenti di comunicazione, fondate sulla formazione di relazioni e legami sociali, di solidarietà e affinità prossemiche, costituiscono anch'esse un luogo della postmodernità dove gli individui fanno confluire una nuova condizione di vivere la loro epoca e il cambiamento del quotidiano. Al mondo

virtuale, concepito come simulazione di un mondo reale, un'illusione tecnologica che dissolve la realtà stessa all'interno di un non luogo (Baudrillard, 1994), possiamo contrapporre una virtualità come principio di nuove possibilità dischiuse verso inedite prospettive, senza tuttavia rimettere in discussione il fondamento stesso della realtà, nel caso in cui si paventi il rischio di perdere le nostre radici sociali. L'esperienza di alcune comunità virtuali rappresenta, a mio avviso, un modello d'interazioni e affinità che possono aiutarci a concepire come queste nuove presenze e forme di socialità su internet si aprono verso potenziali e possibili realtà: ci sottraiamo dunque dal contenere il mondo reale contrapponendolo al mondo virtuale.

Internet, in quanto strumento di comunicazione, permette agli individui di attribuirsi un'identità virtuale o reale per comunicare in rete (Attali, 1996), realizzando esperienze che gli consentono di dare un nuovo senso alla propria vita. Sarebbe quindi opportuno concepire il mondo virtuale non come un pericolo, un'incognita, ma come un luogo dove si confrontano differenti concezioni del virtuale, dove gli individui cercano di padroneggiare gli strumenti tecnologici ma al tempo stesso il loro medesimo destino (Lévy, 1995 e 1994). Il virtuale come paradigma fondamentale della postmodernità, esprime in questo senso la potenzialità degli individui e la loro capacità nel trasformare e cambiare il mondo (Quéau, 2000), indirizzandoci verso nuove possibilità che sono espresse e individuate dall'immaginario individuale e collettivo attraverso un nuovo supporto, una nuova condizione del nostro stesso nostro modo di vivere la nostra epoca, modificandola rispetto al nostro quotidiano (Ruf, 2003). Le nuove reti di comunicazione e le comunità virtuali non sono esenti da quegli stessi meccanismi simbolici che permeano la vita sociale, la società postmoderna concepisce nuovi immaginari, ma mondo virtuale e reale sono in relazione, sono interdipendenti. Il virtuale non è isolato dal reale ma è potenzialità e possibilità di nascita di nuove realtà (Lemos, 1988): possiamo sostenere dunque che è la stessa realtà ad essere virtuale in quanto potenziale attuazione di nuove realtà ed esistenti possibili.

Le comunità virtuali sono, di fatto, generatrici di nuove realtà che si fondano sulla formazione di relazioni e legami sociali che condividono desideri e bisogni comuni: un desiderio di socialità e di solidarietà rafforzato dal contatto e dalle relazioni interindividuali su internet, un bisogno di valorizzare se stessi, integrarsi ed essere riconosciuti da una comunità (Marcotte, 2003). L'interazione tra gli individui nelle reti di solidarietà e d'affinità si concretizza ulteriormente nell'essere insieme, nel condividere sentimenti comuni, è questa la nebulosa affettiva del tribalismo postmoderno (Maffesoli, 1992), dove il ritorno al locale genera nuovi miti e molteplici identificazioni nelle quali l'identità si frantuma e si struttura diversamente. Possiamo considerare due configurazioni possibili d'interazione e vicinanza a partire da queste analisi, le comunità reticolari e quelle prossemiche, ma potremmo anche immaginare e interpretare queste stesse realtà come compresenti e aspiranti, in quanto comunità transvirtuali, ad una nuova universalità. La condizione degli individui postmoderni colta nelle loro molteplici identificazioni individua un'identità concepita come processo e non più un'identità intesa come ricerca di una totalità, la costruzione di un'identità e di un processo di crescita e valorizzazione personale si attua quindi in un'inedita universalità, l'instaurazione di una presenza virtuale degli individui a se stessi e all'umanità (Lévy, 1995 e 1994) per generare un altro esistente possibile.

Professioni transvirtuali: tra universalità verticali e orizzontali per riabilitare un approccio dal basso e un ascolto sensibile:
gli operatori sociali e culturali restituiscono agli individui e alle comunità la capacità virtuale di prendere in mano il proprio destino, promovendo autonomie consapevoli e comunità educanti in grado di coniugare parole educative e soggetti esistenziali.

Riducendo la realtà alla virtualità, caratterizzata come forma d'universalità postmoderna, possiamo considerare le identità come processi di costruzione (Kauffmann, 2001) confrontati alla difficoltà degli individui ad assumere e gestire molteplici identificazioni; proiettati in un agire nel mondo proteso nel tempo e nella continuità attraverso successive appartenenze e identificazioni; continuamente messe in discussione e riformulate in un progetto di vita perturbato da cambiamenti estrinseci e minato dalle incertezze dell'esistenza (Dubar, 2001). E' in questo senso che una sensibilità postmoderna ci consente di cogliere questo processo di costruzione del sé nella temporalità come pratica auto-poietica (Le Grand, 2000) e sistema auto-poietico (Pineau e Le Grand, 2002): costruzione del sé e non più assunzione d'identità, processi d'attribuzione di significati attraverso una riunificazione riflessiva dell'esperienza individuale per auto produrre esistenza e vita. A questa stessa sensibilità postmoderna si affianca un "approccio dal basso" (Valastro, 2003) e il ritorno del "sensibile" (Barbier, 1997) che possono individuare, partendo da un flusso esperienziale e relazionale e da un modello esplicativo pluridimensionale, in che modo questi vissuti prendono forma e assumono una propria valenza per gli individui, attraverso una trasversalità che ricongiunge elementi compositi di un "reticolo simbolico" dove si amalgamano significati, valori e miti, interni o esterni agli individui.

DOAJ Content

DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

SISTEMA AUTO-POIETICO, COMUNITA' EDUCANTI E PRATICHE NARRATIVE

PROCESSO AUTO-POIETICO

UNA PROFESSIONE TRANSVIRTUALE

COSTRUZIONE DI SE

- Temporalità
- Produzione di senso
- Riunificazione esperienza
- Storicità

La postmodernità intesa come principio di demarcazione si apre verso nuovi schemi ontologici non aderenti ad una questione di periodici storici, una società postmoderna subentrante ad una società moderna, ma corrispondenti alla crisi ed alla perdita dello stesso carattere ontologico della storia (Hobsbawm, 1999) nel ribaltamento dell'episteme della modernità (Foucault, 1966). Al crollo delle meta-narrazioni che hanno organizzato la struttura conoscitiva di un'epoca, subentrano e proliferano nuove trame ontologiche, dove gruppi e individui si riappropriano di una cultura attraverso differenti logiche di risingolarizzazione (Siciliano, 1997) che rilevano non più una totalità e un ordine complessivo ma una pluralità di mondi e di vissuti: dal transpolitico al transestetico, dal transessuale al transproduttivo, e finanche in quest'estetica della postmodernità il pensiero scientifico non perviene ad esprimere e personificare tutto il pensiero e la conoscenza che reggono la totalità del mondo. Con il termine 'trans-virtuale' consideriamo questa stessa risingolarizzazione senza tuttavia negare e liquidare la modernità in una ricerca disperata d'identità nel caos dell'indeterminazione (Baudrillard, 1990), da cui emerge un'insignificanza dell'estetica della postmodernità (Baudrillard, 1999), facendo piuttosto scaturire da questa considerazione un interesse particolare per la singolare ed eccezionale eterogeneità degli individui e delle collettività rispetto all'instabilità permanente del proprio riconoscersi in sistemi di valori, molteplici e sfaccettati, alla costruzione del sé come processo che fonda una consapevolezza ed un sapere relativo alla propria esperienza sociale e all'attribuzione di senso rispetto a quest'ultima.

UNA PROFESSIONE TRANSVIRTUALE

UNA PROFESSIONE TRANSVIRTUALE

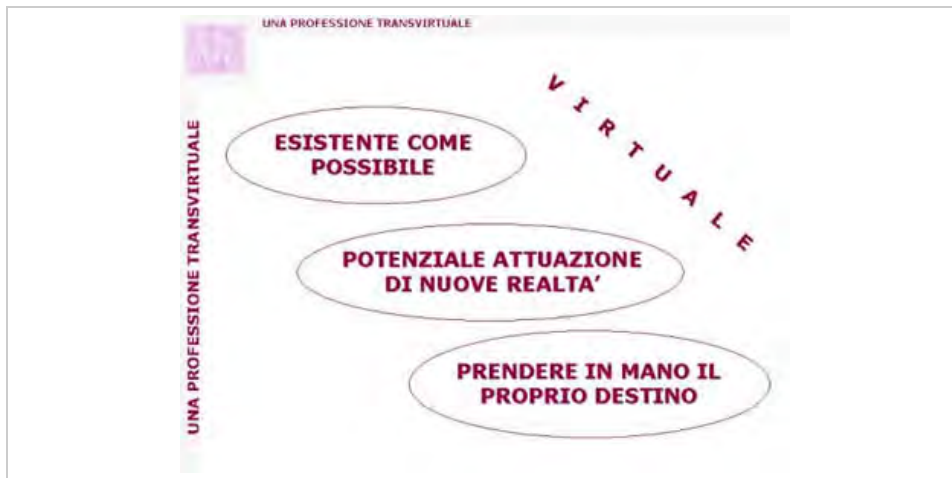
TRANS

ATTRAVERSAMENTO

PASSAGGIO DA UNA CONDIZIONE AD UN'ALTRA

MUTAMENTO CAMBIAMENTO

Il prefisso trans- inteso come attraversamento, passaggio da una condizione ad un'altra, dove gli individui prendono su di sé il mutamento ed il cambiamento della nostra epoca, vissuto nelle differenti modalità d'identificazione che variano nel tempo, determina un individuo proiettato nel tempo e nella continuità attraverso differenti e successive appartenenze, alla ricerca di una qualche trascendenza che consenta di attribuire un senso alla propria esistenza: una trascendenza orizzontale (Boisvert, 2000) che susciti un rinnovato desiderio nel progettare la propria esistenza ed un altro esistente possibile. Rispetto a quest'immanenza diacronica di valori e comportamenti sociali che si universalizzano, istituendosi e legittimandosi in un mondo contingente e storico per fondare la vita in comune, la trascendenza verticale e sincronica non deve esservi contrapposta in quanto sistema di valori estrinseci agli individui e fondamentali per l'umanità (Lawrence, 1999). I due piani s'intersecano, quello diacronico e quello sincronico, considerando l'implicazione tra trascendenza e immanenza, tra necessità e contingenza: alla linea verticale come unico simbolo della trascendenza (Dufresne, 1999), le strutture antropologiche dell'immaginario (Durand, 1969), intese come forme trasformabili, contrappongono una verticalità che promuove una pedagogia ed

un'educazione transdisciplinare a vocazione ontologica ma in grado di riabilitare un'antropologia fondata su di un' "ecologia spirituale", una "psicologia-psicosofia", ed una "metafisica universale" (Bies, 1998). La verticalità della simbologia ascensionale si oppone alla temporalità contingente, alla morte e al destino mortale degli esseri umani, come ascensione portatrice d'azioni redentrici e purificatrici per sfuggire all'irreversibilità del tempo in un desiderio d'eternità, rendendo conciliabili il tempo e la morte nella loro similitudine attraverso il rinnovamento degli esseri umani e la potenzialità di prendere in mano il proprio destino.

Il prefisso trans- si completa dunque con il termine -virtuale come processo di risingolarizzazione degli individui rispetto ad un esistente come possibile, un esistente inteso come potenziale attuazione di nuove realtà, dove gli individui esprimono una nuova forma d'universalità, non più una totalità, quella dell'identità, ma una presenza a se stessi e agli altri in un'inedita trascendenza. Alla trascendenza orizzontale dove i legami e le relazioni sociali fondano e danno un senso alla riflessione autobiografica, alla consapevolezza della propria esperienza sociale, dobbiamo interfacciare l'universalità degli archetipi che anima e agita le coscienze attraverso l'immaginario "che trasforma il mondo, come immaginazione creatrice, ma soprattutto come trasformazione eufemistica del mondo, come intellectus sanctus, come ordinamento dell'essere agli ordini del meglio" (Durand, p.434). Il termine transvirtuale potrebbe esprimere, rispetto ai processi di risingolarizzazione e all'esigenza di rigenerazione del significato dell'esistenza, la tensione verso un esistente possibile in grado di far riacquistare agli individui la capacità di prendere in mano il proprio destino (Valastro, 2004).

Questo si traduce in pratica, nel lavoro sociale e per tutte quelle professioni che intervengono in contesti sociali e culturali promovendo dei percorsi d'inclusione sociale, a non considerare il proprio ruolo come determinato da un agire diretto a colmare delle insufficienze o rispondere unicamente a dei bisogni: dobbiamo restituire agli individui e alle comunità la capacità virtuale e potenziale di desiderare, di prendere in mano il proprio destino, di situarsi in un altro esistente possibile, attraverso un ascolto sensibile di se stessi e dell'altro, anche di quell'altro che è in noi stessi, ascoltando quello che desiderano fare e costruire insieme la possibilità di realizzarlo; era questo d'altronde un altro messaggio insito in quella demarcazione proposta da Lyotard (1977), di cui ci siamo serviti per comprendere il senso ultimo di questa capacità transvirtuale che gli operatori sociali e culturali devono riuscire a far propria per restituire la parola e includere una molteplicità di vissuti e di linguaggi all'interno di processi di gestione partecipata della vita quotidiana. Dei processi partecipati che riconoscano e promuovano autonomie consapevoli e comunità educanti in grado di coniugare parole educative e soggetti esistenziali, restituendo agli individui e alle comunità la capacità virtuale e potenziale di organizzare e gestire consapevolmente la propria condizione ed esistenza.

NOTE

1] In quest'articolo invito a considerare la professione del sociologo come una professione transvirtuale, approfondendo e precisando notevolmente l'intervento proposto al Convegno Internazionale "La professione di sociologo tra modernità e postmodernità", Montesilvano (PE) 2-3 aprile 2004, ampliando altresì i presupposti di questa transvirtualità a tutte quelle professioni che coniugano in un approccio educativo transdisciplinare la teoria e la pratica nella ricerca e nell'intervento sociale.
2] Alcune riflessioni inerenti alle nuove forme di socialità e internet, scaturiscono e sono stimolate da quella formidabile esperienza personale che continuo a condividere insieme alla comunità francofona della rivista Esprit Critique (revue électronique internationale en sciences sociales et sociologie, www.espritcritique.org), una comunità sempre meno virtuale che connettendosi non solo on-line ma anche off-line, ha recentemente fondato l'Adriss (association de diffusion et de recherche internationale en sciences sociales, www.adriss.org). Le comunità virtuali, viste attraverso quest'esperienza, sono a mio avviso uno spazio di relazioni e di

prossimità che promuovono singolari processi di crescita e valorizzazione degli individui, attraverso una presenza virtuale verso se stessi e gli altri, rendendo il mondo virtuale una realtà che si concretizza come principio di nuove possibilità e di un altro esistente possibile.

BIBLIOGRAFIA

Attali J. (1996), Chemins de sagesse, traité du Labyrinthe, Paris, Fayard.
Barbier R. (1997), L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines, Paris, Anthropos, Collection Economica).
Baudrillard J. (1990), La transparence du mal: essaie sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée (tad. Ital. La trasparenza del male: saggio sui fenomeni estremi, Milano, SugarCo, 1990).
Baudrillard J. (1997), Le complot de l'art, Sens & Tonka, collection Morsure (trad. ital. Il complotto dell'Arte: illusione, disillusione estetiche e complotto dell'arte, Milnao, Pagine d'Arte, 1999).
Baudrillard J. (1994), Le Crime Parfait., Paris, Galilée.
Bies J. (1998), Éducation transdisciplinaire: profils et projets, Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires, n.12, février 1998.
Boisvert Y. (1995), Le Postmodernisme, Montréal, Boréal, Collection Boréal Express.
Boisvert Y. (2000), Sortir du nihilisme: quand la dictature du moi sert de bouée, in Boisvert Y. e Olivier L., À chacun sa quête: essais sur les nouveaux visages de la transcendance, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
Christias P. (2003) (sous la direction de), Sensibilités postmodernes, Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ), Esprit critique, v.5 n.3, 2003, ISSN 1705-1045.
Consulté sur Internet: https://www.espritcritique.org
De Masi D. (1991), La Società Post-Industriale in L'avvento post-industriale (a cura di D. De Masi), Milano, Franco Angeli, Documenti Isvet.
Doubar C. (2ed. 2001), La crise des identités: l'interprétation d'une mutation, Paris, Presses Universitaires de France.
Dufresne J. (1999), Après l'homme... le cyborg?, Sainte-Foy, Multimondes.
Durand G. (1969), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, (trad. ital. Le strutture antropologiche dell'immaginario: introduzione all'archetipologia generale, Bari, Edizioni Dedalo, 1972).
Foucault M. (1966), Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, (trad. ital. Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane, Milano, RCS Libri & Grandi Opere, 1967).
Hobsbawm E.J. (1999), Il Secolo breve: 1914-1991 l'era dei grandi cataclismi, Milano, Rizzoli.
Kauffmann J.C. (2001), Ego: pour une sociologie de l'individu, Paris, Nathan, Collection Essais & Recherches.
Illich Ivan (1975), Némésis médicale: l'expropriation de la santé, Paris, Seuil.
Le Breton D. (2002), Conduites à risque: des jeux de mort aux jeux de vivre, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Quadrige.
Le Breton D. (1999), L'adieu au corps, Paris, Métailié.
Le Breton D. (1990), Anthropologie du corps et modernité, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Sociologie d'Aujourd'hui.
Le Grand J.L. (2000), Définir les histoires de vie, Revue Internazionale de Psychosociologie, 14-6.
Lémos A. (1988), La réalité virtuelle: virtualisation et actualisation dans le réel, Sociétés, Technocommunauté n.59.
Lévy P. (1995), Qu'est-ce que le virtuel?, Paris, La Découverte, Collection Sciences et Société.
Lévy P. (1994), L'intelligence collective: pour une anthropologie du cyberespace, Paris, La Découverte, Collection Sciences et Société.
Lyotard J.F. (1977), Rudiments païens, Paris, Union Générale d'Editions.
Lyotard J.F. (1979), La condition postmoderne: rapport sur le savoir, Paris, Editions de Minuit, (trad. ital. La condizione postmoderna: rapporto sul sapere, Milano, Feltrinelli, 1981).
Maffesoli M. (1992), La Transfiguration du politique: la tribalisation du monde, Paris, Grasset/Frasquelle.
Marcotte J.F. (2003), Communautés virtuelles et sociabilité en réseaux: pour une redéfinition du lien social dans les environnements virtuels, Esprit Critique, v. n.4, 2003, ISSN 1705-1045.
Consulté sur Internet: https://www.espritcritique.org
Melucci A. (1998), Verso una sociologia riflessiva, Bologna, Il Mulino.
Morin E. (1994), La complexité humaine, Paris, Flammarion.
Lawrence O. (1999) L'hypothèse postmoderniste sur le "redéploiement des valeurs": transcendance et ordre social, Postmodernité et religion, Religiologiques, 19 (printemps 1999).
Pineau G., Le Grand J.L. (2002), Les histoires de vie, Paris, Presses Universitaires de France (trad. ital. Le storie di vita, Milano, Agnelo Guerini, 2003).
Quéau P. (2000), Multiplicités virtuelles, Zénon, n.6.
Ruf I. (Juin 2003), Mémoire menacée: entretien avec Régine Robin, Le Temps.
Consulté sur Internet: https://www.letemps.ch/
Siciliano G. (1997), Musique et postmodernité: pratiques/théorisations/interférences, Trans Transcultural Music Review, On Popular Musics 3, novembre 1997.
Sfez L. (1995), La santé parfaite: critique d'une nouvelle utopie, Paris, Seuil, Collection L'histoire immédiate.
Trigano S. (2000), Le monothéisme est un humanisme, Paris, Odile Jacob.

M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

MEMORIE DI RICERCA E OGGETTI SÉ

Emilia De Simoni

emids@libero.it
Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, parte integrante dell'Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia, Roma.

Tante cose vorrei raccontare, che ho dentro, come un diario di diari, e si intrecciano a ricordi di lontane esperienze di ricerca, a riflessioni sugli esiti del mio lavoro. In vent'anni di riprese audiovisive, in Abruzzo, Lazio, Lucania, Toscana, ho prodotto materiali che ora giacciono in un museo, immagini e voci che non vorrei neanche classificare, se non come testimonianze di relazioni intersoggettive, di scambi tra figure che il tempo ha in gran parte cancellato, le cui parole e movenze tuttavia restano, non tanto come beni culturali, ma, almeno per me, come beni umani.

Ho molto appreso da questi incontri, e sempre ho avuto un certo pudore nel restituire le mie emozioni di osservatrice e ascoltatrice verso quei personaggi che mi hanno offerto le parti preziose della loro memoria, in modi talvolta tragici, talvolta lievi. Il mio obiettivo è stato quello di documentare, poiché credo molto nel valore dei documenti audiovisivi, come fossero tasselli di un mosaico di vite, anche se impossibile da ricomporre.

Oggi che tanto si parla della costituzione di un Museo Nazionale dell'Audiovisivo, mi domando con preoccupazione cosa cadrà in questo buco nero, quali voci, quali immagini, se i tempi sono saturi di suoni e visioni e la riproduzione del reale sta modificando il nostro stesso sentire la realtà. Quale selezione verrà operata? Perché il problema non è la salvezza universale, impossibile e inutile qualunque tecnologia possa illuderci, ma la sfida principale è la scelta, e il potere sarà di chi ne detterà i criteri. Sappiamo del resto come la politica dei beni culturali si sia orientata negli ultimi tempi, almeno nel settore che ci riguarda, verso eventi e opere spettacolari, nell'ottica di una superficiale seduzione, e sappiamo come siano stati trascurati i fini profondi della documentazione antropologica, in quanto non "buoni da consumare". Direi che non ci resta che osservare e riflettere su queste tendenze, cogliere con spirito critico le correnti della contemporaneità, e tentare di comprendere i mutamenti, che talvolta ci appaiono inquietanti e indecifrabili, nella loro accelerazione.

Voglio iniziare il mio racconto sulla ricerca in Abruzzo, attingendo alle parole di un poeta dialettale

anconetano, Franco Scataglini, poiché talvolta una poesia vale più di un saggio, così come un'immagine rende più di mille parole:

Vite in cattività
soto a scavate fosse
de cielo che non sa
mutamento, rimosse

dal lume, non dal peso
del mondo che coercisce,
ombre dal sonno ofeso
chi mai ve risarcisce?

[....]

"Vite in cattività" potrebbe davvero essere il verso che caratterizza la mia esperienza, dal '79 ai primi anni '80, in un luogo di dolore e di memoria, nel quale approdai dopo numerose indagini nella provincia di Teramo, condotte con l'intento di raccogliere le tradizioni locali. Mi avvicinai all'ospizio di Civitella del Tronto attratta da quello che mi appariva come un contenitore di figure e tempi sospesi, una sorta di tempio del ricordo, dove il dolore della solitudine e della vecchiaia aveva creato un'atmosfera all'apparenza muta e di inutile attesa, che si rivelò al contrario un'aria densa di voci di un passato fissato al periodo della vita vera e della libertà.

Nell'ospizio erano ricoverati non soltanto anziani abbandonati, ma anche, nei locali inferiori, persone con disagio psichico che non avevano trovato collocazione altrove. L'approccio fu facile e immediato, tanto era il tempo a disposizione e infinito il desiderio di raccontarsi e farsi ascoltare. Avevo soltanto un registratore, di mia proprietà, e ancora mi rammarico di non aver posseduto una telecamera, che mi avrebbe permesso di riprendere i protagonisti delle storie e dei racconti, ora soltanto nei nastri dell'Archivio Sonoro del Museo. Realizzai anche una documentazione fotografica: quei volti stessi erano una storia, occhi che avevano visto il mondo trasformarsi e ora fermi dinnazi al muro del refettorio, o, nell'ora d'aria, su un panorama che parlava ma non concedeva libertà. Così ho imparato ad ascoltare, anche quando non capivo, i tanti dialetti della zona, ho imparato a tacere, senza sollecitare per ansia documentaria, ho lasciato che emergessero le storie e le fiabe della memoria, strettamente intrecciate nella selezione del ricordo.

Oggi che sono attratta dalle correnti kouthiane della psicoanalisi del sé, mi risuonano evocative certe definizioni come "empatia" e "responsività ottimale", "oggetto-sé", termini che caratterizzano la relazione tra due persone che si parlano e si scambiano il proprio mondo interiore, due estranei alle prese con la costruzione di un'intimità. Nessuno ha il coltello dalla parte del manico, piuttosto è la tecnica dell'esperto che può favorire l'emersione dei frammenti che possano ricostituire il sé. Sottolineo che queste sono soltanto evocazioni, ma spesso aiutano a comprendere meglio che, per arrivare, talvolta è necessario anche deviare e guardare altrove. Del resto sono convinta che il mondo stesso sia oggi attraversato da una sorta di frammentazione del sé e sarebbe interessante approfondire le suggestioni kouthiane per utilizzarle in ambito antropologico. Lavorando intorno al concetto di oggetto-sé si può giungere a ipotizzare un'affinità con i musei, come contenitori di oggetti-sé collettivi.

Afferma Ernest Wolf che Kohut "ci ha insegnato che là fuori nel mondo ci sono degli oggetti, i cosiddetti oggetti-sé, che ci segnano creando una struttura psicologica all'interno di noi: il sé." Il sé per Wolf è "come qualcosa che esiste in quanto organizzazione di esperienze, le cosiddette esperienze d'oggetto-sé, un'organizzazione che mi fornisce l'esperienza di essere io, di essere me, e di dare a me il senso del sé ... dobbiamo includere in questo contesto non solo la sfera sociale, ma anche le esperienze d'oggetto-sé che riceviamo come il regalo di maggior valore dalla nostra cultura, dall'arte e dalla letteratura, dalla musica e dalla danza, dal teatro e dalla religione, sia che siamo creatori attivi o recettori passivi di tutte quelle altre esperienze umane che rafforzano il nostro senso di essere."

Nel lavoro di documentazione audiovisiva abbiamo ovviamente a che fare con personaggi e contesti diversi che richiedono una grande varietà di approcci e coinvolgimenti. Nel rapporto tra ricercatore e informatore si creano a volte complicità ma anche fraintendimenti, incomprensioni, si diviene in certi casi uno strumento che rispecchia l'ansia dell'intervistato di autorappresentarsi, di dare voce e corpo a qualcosa che altrove non ha trovato spazio.

In quell'isola sospesa, dove affiancati come residui di un passato inutile e improduttivo, difficile da collocare, sostano per l'ultimo viaggio uomini e donne di una cultura obliata, mi sembra che scintille di vita possano ancora provenire da storie, racconti e fiabe, che appaiono come frammenti di oggetti-sé non del tutto rimossi. E' un senso di essere che riemerge a tratti, discontinuo, un residuo che può far rivivere e uscire dal dolore della perdita di un'identità nel mondo di fuori. L'ospizio come un contenitore di mondi interni sedati dal torpore dell'inattività e della mancanza di direzioni vitali, ma la memoria sale improvvisa nei suoi elementi più significativi per le esistenze individuali e si fa voce da ascoltare e parlando si ritrova una parte di sé. Per alcuni racconti di fate, violenze di guerra, canti di lavoro, preghiere. Per tutti ricordi di miseria, presente di

abbandono, ma la vita trascorsa diviene fiaba, in quanto perduta, lontana, come spesso accade anche a noi, e ad ogni vecchio accade: che si narri di un prima solare, anche se difficile e doloroso, la fiaba della vita. La spinta contrappresentistica non appartiene soltanto a un'epoca confusa dalle trasformazioni, a livello individuale agisce nella storia del singolo, in base al suo disagio nell'essere al presente.

Noi che siamo essenzialmente osservatori, dobbiamo attingere anche ad altre sensibilità per comprendere quanto sta accadendo. Voglio ricordare Cristina Campo, scrittrice e poetessa scomparsa nel 1977, che ha dedicato una parte della sua produzione ai temi dell'infanzia e della fiaba, e ricorro alle sue parole: "Eppure amo il mio tempo perché è il tempo in cui tutto vien meno ed è forse, proprio per questo, il vero tempo della fiaba". Gioco e favola coincidono in quest'ansia che ha l'uomo di esserci e di lasciare di sé, direttamente proporzionale alla crisi di perdita di identità individuali e sociali, esorcizzata nella ricerca del contenimento ultimo in un territorio fantastico. E questo "tempo in cui tutto vien meno" è, poeticamente, anche il tempo della fiaba, della casa di cioccolato da divorare, della tovaglia magica dispensatrice di cibo, d'ogni sogno che rappresenti la soddisfazione perpetua della fame per corpi incapaci di assimilare. Se questo "è il tempo in cui tutto vien meno" è forse anche il tempo in cui "tutto vien più", nel senso di una iperdisponibilità di strumenti, linguaggi, immagini, di una dovizia pantagruelica che, sul versante catastrofista, Jean Baudrillard definerebbe "scabrosa". "A chi va nelle fiabe la sorte meravigliosa?", si chiede Cristina Campo "A colui che senza speranza si affida all'insperabile. ... Vince nella fiaba il folle che ragiona a rovescio, capovolge le maschere, discerne nella trama il filo segreto, nella melodia l'inspiegabile gioco d'echi ...". Così, in questa fiaba complessa che stiamo vivendo, per capire il nuovo giocare e le sue regole dobbiamo tornare bambini, ritrovare lo spirito d'avventura seguendo quel "modo per arrivare al tutto" che ci indica San Giovanni della Croce: "Per arrivare a quello che non sai // devi andare per dove non sai". Andiamo per dove non sappiamo, nella fiaba della contemporaneità che, nell'immagine poetica, è, come i vangeli, "un ago d'oro, sospeso a un nord oscillante, imponderabile, sempre diversamente inclinato come l'albero maestro di una nave su un mare mosso".

Ancora sul sé e sul raccontarsi, voglio accennare a un tema che ben caratterizza le nuove forme del dirsi e comunicare che prescindono dal contatto diretto. Le tecnologie mediatiche ci prospettano tante possibili vite, implicando altrettanti possibili rapporti indisponibili off-line. E' indubbia l'utilità di un mezzo di comunicazione rapido come la posta elettronica negli scambi professionali o commerciali. Più complesso è lo sfondo delle relazioni interpersonali che si instaurano attraverso l'assenza di un contatto diretto, il loro nascere ed evolversi nel paradossale privato di un sempre incombente "panopticon". Prescindendo da eventuali esiti nell'esistenza reale, ciò che risulta interessante è lo scambio in rete come misura della difficoltà di un face-to-face nella contiguità quotidiana. In assenza si manifesta una sorta di diario dialogico che consente l'espressione di pensieri anche intimi, sollecitata dalla certezza di una lettura, dalla distante presenza dell'altro.

Se le cosiddette comunità virtuali costituiscono un interessante fenomeno di "neighborhoods" translocalizzati, come afferma Arjun Appadurai, qualunque sia il tema di convergenza, i rapporti di corrispondenza elettronica sono esempi di più intime vicinanze, ma in entrambi i casi emerge il dato comune di soddisfare l'umana necessità di condivisione, ostacolata dagli attuali modi di vita. Tutti si soffre di un malessere diasporico, sia collettivo che del sé, quando vengono meno i presupposti per la sopravvivenza dell'essere sociale, dai casi estremi delle migrazioni all'esilio in patria dei contesti occidentali, in una estraneità reciproca nella vicinanza. Lo schermo dunque come luogo risolutivo della dispersione di valori, sentimenti, affetti che esigono una rielaborazione non solitaria. Esserci significa anche essere pensati e perché questo accada occorre collegarsi, stabilire un contatto, accendere il rapporto con il mondo e risvegliarsi a rinnovate esistenze. L'immaginazione infatti non si esercita soltanto nei fantasiosi universi dei giochi in rete, si è personaggi anche nel semplice dialogare elettronico, attraverso il quale si selezionano le parole necessarie al racconto di sé, si propongono all'altro i nostri paesaggi affinché risponda e ne sia partecipe, attenuandone la solitudine. Esercizi di stile gratificanti, talvolta più dei contatti diretti nell'ambiente circostante. Il disincorporamento rende lievi, libera l'espressione dei pensieri salvandoli dal contagio della presenza.

BIBLIOGRAFIA

Arjun Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalizations, The University of Minnesota, 1996.
Cristina Campo, Gli imperdonabili, Adelphi, 1987.
Heinz Kohut, La ricerca del sé, Bollati Boringhieri, 2000.
Franco Scataglini, El Sol, Mondadori, 1995.
Ernest S. Wolf, La cura del sé. Elementi clinici di psicologia del Sé, Atrolabio Ubaldini, 1993.

DOAJ Content

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals
M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@G@M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

AUTOBIOGRAFIA, CONOSCENZA E IMPLICAZIONE DEL RICERCATORE

(Traduzione Orazio Maria Valastro)

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr
Dottoranda in Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Pau-Pays de l'Adour; Formatrice presso il Centro Accademico di Formazione Continua di Poitiers.

La scrittura autobiografica si distingue, a priori, dalla scrittura di ricerca. Se la prima è dominata dalla soggettività del suo autore, la seconda, al contrario, deve essere la depositaria di un' "oggettività" cara agli uomini di scienza. Noi intendiamo esaminare, da adesso in poi, questa distinzione che non è così neutra come si vorrebbe far credere. Madeleine Grawitz (1986, p.651) sottolinea l'interesse crescente dei ricercatori in scienze sociali verso i documenti personali (racconti, autobiografie, ecc.), Orazio Maria Valastro (2002), riprendendo Demetrio, mette in rilievo come raccontarsi costituisce una terapia del sé nel quadro di un percorso di formazione. Da parte nostra speriamo di esaminare l'apporto dell'autobiografia praticata dal soggetto-ricercatore nel quadro dell'approccio scientifico.

Noi affronteremo con Foucault, in un primo momento, le modalità di controllo praticate sui discorsi scientifici e sui discorsi di tipo autobiografico per concepire in seguito l'incompletezza e l'apertura propria a quest'ultimo. Servendoci in seguito dalla nostra esperienza, presenteremo un percorso formativo di ricerca che prevede il ricorso al racconto autobiografico. Vedremo, infine, come l'autobiografia permetta al ricercatore di sviluppare la sua conoscenza e il "significato" che lo mette in relazione intima al suo oggetto di ricerca come con se stesso.

1. L'incompletezza nell'autobiografia

Il termine "autobiografia" è facilmente divisibile: auto (se stesso), bio (vita) e grafia (scrittura). Si tratta della scrittura o del racconto della propria vita. Il tipo d'autobiografia al quale noi c'interessiamo non è l'autobiografia in quanto documento personale fondante un corpus di ricerca ma l'autobiografia come scrittura del ricercatore rispetto alla propria vita, il suo percorso personale e/o professionale, riuscendo a facilitare o sviluppare la sua ricerca, avente dunque una funzione "pedagogica". In entrambi i casi "i documenti espressivi non restituiscono soltanto dei fatti, ma anche il significato che essi hanno avuto per

quelli che li hanno vissuti e li descrivono col proprio linguaggio." (Grawitz, 1986, p.651) Non è il documento come prodotto che in questo modo ritiene la nostra attenzione ma il processo di costruzione dei rapporti di significato, ovverosia di formazione della relazione tra il soggetto e il suo oggetto di ricerca. "Supponendo che l'esperienza e il vissuto si presentano in trasparenza nel linguaggio, il linguaggio non esisterebbe, essendo caratterizzato com'esperienza." (Oster, Encyclopedia Universalis) Sembra dunque che sia la restituzione come osservazione dell'esperienza trascorsa che conduce il soggetto a comprendere quello che lo lega alla sua ricerca e dunque a trasformare quest'ultima.

Il valore scientifico di quello che potrebbe essere raccontato in un'autobiografia, è di per se stesso problematico. Ogni racconto autobiografico è un discorso auto-riflessivo, enunciato di un soggetto rispetto alla propria vita. Questo racconto ha, di fatto, un valore nella misura in cui colui che parla racconta di se stesso. Ma dal punto di vista scientifico non può avere alcun valore di veridicità in quanto nessun altro a parte colui che l'enuncia ha i mezzi per ricusarlo. Foucault definisce ciò di cui è qui questione come il "principio dell'autore" (Foucault, 1971): il semplice fatto d'identificare l'autore di questo tipo di discorso gli attribuisce il suo valore. Questo principio limita la combinazione fortuita del discorso attribuendo al linguaggio la sua individualità e la sua unicità. Ma nel quadro della ricerca, sempre secondo Foucault, un altro processo di controllo del discorso è in atto: quello legato alla volontà di verità (Foucault, 1971) propria ad ogni disciplina di ricerca. Questi due principi sono inconciliabili? Il quesito non sembra sostanziale poiché rinvia a quello relativo alla validità del discorso, perciò riconduce alla pertinenza dell'autobiografia nell'ambito della ricerca. La distinzione delle nozioni di sapere e conoscenza permette d'approfondire e complessificare questa questione.

La volontà di verità, di cui parla Foucault nella sua lezione inaugurale al Collegio di Francia, che oppone l'enunciato vero al falso, ci sembra che riposi largamente sulla logica Aristotelica secondo la quale un enunciato è sia vero, sia falso. "L'oggetto della logica è relativo al vero e al falso." (Piaget, 1949, p.3) E' lo "studio della conoscenza autentica, considerata nelle sue forme più generali." (Piaget, 1949, p.3) E' un'analisi formale della conoscenza. Gôdel ha dimostrato, con il teorema dell'incompletezza, il limite di tali sistemi logici all'interno dei quali ogni proposizione sarebbe sia vera sia falsa. Ha dimostrato che certe proposizioni matematiche, come ad esempio gli assiomi, sono propriamente indimostrabili, nella misura in cui portano su se stessi, quello che Hofstadter definisce "les boucles étranges" (Hofstadter, 1985). La conoscenza di tali sistemi resterà quindi eternamente incompleta. Gôdel rivela, inoltre, l'incomprensibilità definitiva delle essenze matematiche tuttavia creazione dell'uomo (Dupuy, 1984).

Vediamo pertanto a questo punto come sia messo in discussione il processo di controllo del discorso attraverso la volontà di sapere poiché, con l'incompletezza, questa separazione tra vero e falso diventa impossibile. E' la specificità delle autobiografie quella di fondare il discorso su questa "autoreferenzialità", processo per il quale un soggetto si riferisce a se stesso e dunque dipende da se stesso (Lerbet, 2002). L'autore di un'autobiografia è al tempo stesso enunciatore e contenuto del discorso. "La discesa nell'autobiografia umana si accompagna (...) al riconoscimento che ciò che è più prossimo, quest' "io", è anche più lontano, ciò che è più personale è anche più incomunicabile." (Oster, Encyclopedia Universalis) Questa discesa corrisponde molto ad una forma d'incompletezza, d'impenetrabilità del soggetto attraverso se stesso, ciò che Barbier chiama insieme a Castoriadis il "senza-fondo" (Barbier, 2000), un'apertura verso la potenza creatrice dell'uomo e della società. "In Anassimandro, l'elemento dell'essere è l'apeiron, l'indeterminato, l'indefinito. (...) L'uomo stesso è un pozzo senza fondo, e questo senza-fondo è, evidentemente, aperto verso il senza-fondo del mondo." (Barbier, 2000) Questo senza-fondo è anche la stessa morte, l'impossibilità di fondere l'esistenza, l'autobiografia respinge quest'abisso che si ha alle volte l'illusione d'intravedere, abisso che è esperienza e confronto con la propria morte.

Quale può essere il valore di un tale discorso autobiografico, in questo caso, nell'ambito di un approccio di ricerca? Proveremo adesso ad approfondire quest'argomento.

II. Un esempio di formazione attraverso la produzione di sapere

L'Unione Nazionale delle MFR d'Educazione e Orientamento propone a Georges Lerbet e Henri Desroche, nel 1975, di preparare una formazione per 22 quadri. Questa formazione, proposta inizialmente all'Ecole des Hautes Etudes in Scienze Sociali di Parigi, prosegue all'Università degli Studi di Tours determinando il conseguimento del DUEPS (Diploma Universitario di Studi di Pratica Sociale), oggi trasformato in DUHEPS [1]. Questo corso consiste nel "perfezionamento di una competenza per la redazione di una tesi importante, rigorosa sul piano scientifico e che s'inserisce nel campo delle scienze umane." (Lerbert, 1981, p.45) Il principio di questa formazione poggia su due processi collegati l'uno all'altro: lo sviluppo personale e la produzione di sapere: "La via verso la formazione autentica si regge sullo sviluppo di tutta la persona per un'attività autonoma d'apprendimento." (Lerbet, 1981, p.84) La relazione pedagogica si vuole paritaria, con l'ascolto della domanda e il rispetto del desiderio di apprendere. Per l'animatore, si tratta d'essere neutrale, facilitare, senza sostituirsi all'altro. Permette che il soggetto consideri il suo vissuto al di fuori delle preoccupazioni relative al risultato finale, che si focalizzi sul processo e non sul prodotto della sua formazione. Il soggetto in formazione non deve cercare un sapere conclusivo, precostituito, ma deve costruire le proprie conoscenze a partire dalla sua esperienza per metterla a distanza attraverso il lavoro metodologico e la

costruzione di un sapere. "Il solo aiuto efficace che io possa apportargli consiste, in ultima analisi, ad apprendere con essa perché gestisca sufficientemente la propria angoscia al fine di arrivare ad una produzione socializzata." (Lerbet, 1981, p.129)

Ho seguito questa formazione dal 1977 al 2000. Ogni anno era richiesta la redazione di un elaborato:
alla fine del primo anno, un testo di una trentina di pagine dove ogni soggetto in formazione era portato a rivenire sul suo percorso personale, professionale, ecc., per presentare il proprio oggetto di ricerca;
alla fine del secondo anno, un elaborato di circa cinquanta pagine per presentare il proprio metodo d'approccio del terreno e del proprio corpus di ricerca;
alla fine del terso anno, una tesi finale che comportava una parte teorica, una parte relativa alla ricerca di terreno con il metodo d'approccio e l'analisi del corpus ed una parte che articolava e metteva in relazione quelle precedenti.

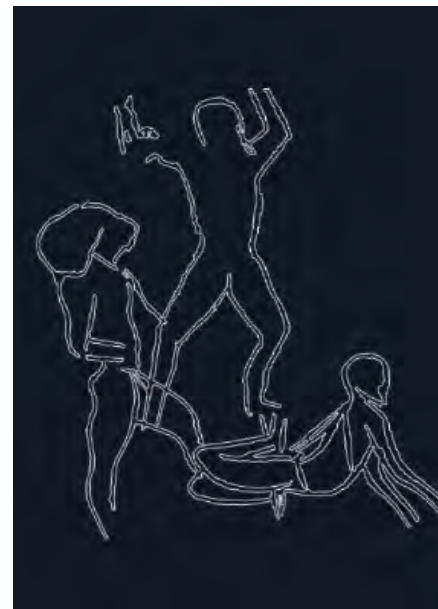
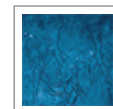
Avevo intrapreso ad occuparmi, in questo contesto, delle rappresentazioni dello spazio, tema sul quale lavoravo da molto tempo senza veramente averne preso coscienza. Il testo autobiografico al quale qui mi riferisco è quello elaborato il primo anno (cf. appendice). E' una breve autobiografia relativa al paesaggio, alla geografia, all'orientamento spaziale, al mio vissuto in classe materna, ricordi precisi della mia casa da bambina, la scuola, un ritorno alla mia infanzia. Quest'autobiografia mi ha riconfortata nella scelta dell'oggetto della mia ricerca portandomi a costruire delle relazioni tra il mio rapporto con la scuola e con lo spazio. Specialmente scrivendo queste pagine sulla mia storia "spaziale" e geografica, quest'ultima si è sviluppata attorno ad una serie di ricordi sovrapposti ad un racconto quasi mitico per me nella misura in cui gli spazi della mia infanzia hanno preso la forma di un luogo propizio per l'immaginario, di un "radicamento in un luogo privilegiato (un topos) e (...) nella perennità di un lignaggio" (Durand, 1994, p.18). E' in questo modo che Durand descrive i luoghi mitici dei racconti romantici. Non ho scritto un romanzo ma il valore del mio paese d'infanzia, insieme alla sua storia e la sua preponderante geografia, trasmesse in modo particolare dal lignaggio femminile (bisnonna, nonna, madre) raggiunge la natura immaginaria del luogo romantico: "Sangue e suolo sono lo stesso simbolo della perennità di un luogo" (Durand, 1994, p.18).

Questa formazione consisteva in un'iniziazione alla ricerca, vissuta da parte mia come un percorso quasi iniziatico, basato su un duplice confronto: con me stessa e la mia esperienza. La finalità dell'autobiografia è in questo caso pedagogica, deve consentire d'intravedere e rinforzare l'oggetto della ricerca nel quadro di una formazione per produrre sapere ma soprattutto deve permettere al soggetto di far propria la formazione senza disgregarsi, lasciando in disparte una parte di se stesso (affettiva, storica, sociale, ecc.). Si tratta di una pedagogia come produzione di conoscenza, che si differenzia dalle pedagogie attive per le quali il soggetto realizza delle attività, sperimenta, ma senza confrontarsi con se stesso, con la sua essenza o "interiorità ontologica" (Lerbet, 2002, p.93). Ora, è precisamente quest'autoreferenzialità che gli permette di sviluppare la conoscenza di se stesso e del suo oggetto di ricerca.

III. Conoscenza e implicazione

Legroux distingue la "conoscenza" dal "sapere" nei contesti d'apprendimento in situazione d'alternanza. Ma le definizioni che egli propone sembrano molto generalizzabili all'insieme delle pratiche di produzione di sapere, compresa la ricerca. Egli concepisce il sapere essendo situato all'interfaccia tra l'informazione e la conoscenza. Da una parte ci sono i dati esterni al soggetto, quantificabili, immagazzinabili spazialmente e non sempre sensati per il soggetto: sono le informazioni. Dall'altra ci sono dei rapporti di significato che fanno in modo che una situazione, un fenomeno, un'esperienza assuma un significato per un soggetto: sono le conoscenze. Passando da un polo all'altro, c'è il sapere: delle informazioni messe in relazione dal soggetto, dei rapporti di senso formalizzati. Ogni soggetto è un soggetto conoscente, sviluppa una conoscenza delle situazioni in cui vive, che sperimenta, siano esse familiari, affettive, professionali, ecc.

La conoscenza presuppone di essere integrata dal soggetto globale, indivisibile, cognitivo-affettivo, e noi aggiungiamo altresì il soggetto sociale. Essa conduce dunque all'identità del soggetto, al suo essere, rinvia il soggetto a se stesso ed al suo ambiente. E' necessariamente più ricca che il sapere formalizzato. La conoscenza riposa su dei processi d'autoreferenzialità: "il soggetto si riferisce anche a se stesso ed (...) egli "scava" in sé per approfondire la propria conoscenza. Ora, dato che questo scavare (in senso iper o ipo) può teoricamente continuare all'infinito, il soggetto finisce per non avere più un'attualità di sé rispetto a se stesso, volgendosi verso la vacuità che non è il vuoto o il nulla, ma è piuttosto del potenziale." (Legroux, 1981, p.139) Questo potenziale è una reale apertura della coscienza sull'indeterminato, rivela inoltre l'incompletezza propria alla conoscenza e il potere creativo dell'uomo.

Il ricercatore, di conseguenza, in quanto soggetto partecipe della produzione di saperi relativi rispetto a degli oggetti, non può farlo senza conoscenza, senza questo rapporto intimo e sempre incompleto con se stesso che può approfondire attraverso l'autobiografia. La conoscenza di sé è dunque indissociabile dalla conoscenza degli altri e delle cose esteriori. Da un punto di vista epistemologico ciò porta ad intravedere dei rapporti d'implicazione tra il ricercatore, anche apprendista, e il suo oggetto di ricerca. Implicare deriva, etimologicamente, dal latino implicare che significa piegare all'interno, inviluppare. Vi è dunque l'idea di qualcosa di nascosto, di sconosciuto o addirittura d'incomprensibile. Questo tipo d'implicazione tra soggetto

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

ed oggetto è stato meravigliosamente descritto da Merleau-Ponty a proposito dell'occhio del pittore nel suo ultimo saggio: L'oeil et l'esprit. Egli s'interroga su ciò che osserva Cézanne di fronte alla montagna Sainte Victoire: il paesaggio, se stesso o entrambi allo stesso tempo? Interrogando l'occhio del pittore, Merleau-Ponty interroga l'occhio umano, vedente e visibile, e simultaneamente l'Essere. Noi osserviamo immersi nel mondo, ne facciamo parte. Il nostro corpo fa parte delle cose visibili. Vede ed è esso stesso visto da ciò che lo circonda. Vede e si vede vedente. Noi osserviamo immersi nelle cose poiché noi ne facciamo parte. E' in quest'enigma tra "vedente-visibile" che Merleau-Ponty esplora i problemi della pittura. La visione manifesta si duplica di una visione "segreta": per questa "boucle" del corpo vedente e visibile, la visione fa ben altro che mostrarci una rappresentazione del mondo.

La pittura permette di accedere a quest'interiorità dell'essere, contiene questa duplicità del sentire. Essa mostra ciò che è invisibile: la struttura dell'Essere, la visione interna del pittore che non è univoca e si rinchiude su se stessa aprendosi contemporaneamente sul potenziale proprio dell'atto creativo, che ribalta il dentro e il fuori, il pittore nell'atto di percepire le cose che lo contemplano. La conoscenza del ricercatore è analoga a quella del pittore? Si situa in un simile rapporto di complessità? Se decidiamo di adottare il concetto di conoscenza come lo sviluppa Legroux, in questo caso la risposta sembra sia "si". Perfino se prendiamo in considerazione i metodi delle scienze sociali adoperati nei rapporti d'implicazione: "La ricerca-azione è in conseguenza di ciò un processo partecipativo e collaborativo di riflessione su sé e sui propri campi d'attività, deve influire sulle condizione della pratica educativa, è una reale epistemologia della pratica. L'esperto apprende partendo dalla propria esperienza, nella sua ricerca include anche le dimensioni psico affettive della propria esistenza (...)" (Bertin, 2002, p.5) L'autobiografia trova il suo posto egualmente nel tragitto antropologico che, come lo definisce Georges Bertin (2002), associa alle intimazioni dell'ambiente i dati soggettivi, senza i quali il futuro ricercatore in formazione sarebbe incapace ad assumere l'incompletezza e la complessità delle situazioni che vivrà.

Ogni ricercatore o esperto in scienze sociali è in un modo o in un altro implicato nella situazione oggetto della sua ricerca, qualunque essa sia **[2]**; egli è "implicato" vale a dire "preso nelle pieghe" dei fenomeni osservati ed in quelli della propria storia. Pertanto, "non c'è coscienza senza storia né storia senza corpo, in quanto l'esperienza individuale è irriducibile e molto reale." (Bertin, 2002) Il ricercatore agendo in una situazione ne fa parte, non può tirarsene fuori, e quindi operando opportunamente su questa situazione opera anche su se stesso. E' precisamente questo rapporto d'implicazione soggetto/oggetto che l'autobiografia permette di trattare e distanziare senza mai tuttavia completarlo nel linguaggio scritto.

Questo testo riprende, in qualche modo, l'articolo di Georges Bertin (Bertin, 2002 e cf. anche Durand, 1960) pubblicato in questa stessa rivista: egli vi espone uno sguardo critico sulla formazione degli esperti nella pratica sociale che non sono preparati a considerare la loro implicazione di formatori/ricercatori nelle situazioni professionali incontrate. Il nostro punto di vista è qui differente poiché è in maggior misura la relazione individuale tra il ricercatore e il suo oggetto che noi interroghiamo. Questi due approcci ci sembrano, nonostante tutto, complementari. E la formazione che noi abbiamo presentato è senza dubbio un contro esempio delle pratiche più diffuse poiché attraverso la scrittura relativa al proprio percorso, mettendo in questione l'identità d'esperto, di futuro ricercatore, essa permette al soggetto di abbordare la sua ricerca considerando la propria implicazione, qualunque sia la situazione oggetto della ricerca.

L'autobiografia dell'esperto/ricercatore assume quindi, in questo quadro, un ruolo considerevole: la corrente dell'analisi istituzionale ne ha fatto un documento di ricerca conosciuto come "giornale di ricerca" o "giornale d'itineranza" (Barbier, 1996); essa partecipa al lavoro d'implicazione del ricercatore rispetto al suo oggetto e reciprocamente, dell'oggetto rispetto alla soggettività del ricercatore. Essa partecipa del cambiamento epistemologico che assume l'incompletezza propria di qualsiasi conoscenza e considera la sua implicazione attraverso questo movimento su di sé e sulla propria esperienza. Questo legame tra incomprensibile e implicazione meriterebbe di essere scavato e sviluppato. Probabilmente deve essere ricercato forse in questa dimensione sacra dell'essere verso la quale ci conduce il "senza-fondo", l'incompletezza propria alla conoscenza. Ritroviamo la dimensione immaginaria rilevata nel nostro percorso di formazione con la costituzione del nostro luogo d'infanzia come topos, spazio immaginario legandoci alle nostre origini alla nostra morte. Se Durand fa dello spazio la forma a priori del fantastico (Durand, 1994), sembra dunque che ogni conoscenza, come Legroux definisce questo concetto, abbia anche a che vedere con l'immaginario per la sua incompletezza e la sua dimensione sacra, vale a dire collegandoci all'inconsueto (Goguel d'Allondans, 2002). La conoscenza, attraverso l'autobiografia, ci lega a questa parte di sé che sfugge, che possiamo definire ignoto, inconscio, o vacuità (Lerbet, 2002, p.100). Essa è allora incomunicabile, rispetto alla gnosi e all'esoterismo che assume la parte interiore e invisibile della formazione o della ricerca.

Appendice: un estratto dell'autobiografia alla quale faccio riferimento in questo testo

"Sono nata e cresciuta sul bordo dell'oceano atlantico. Mio padre aveva costruito la nostra prima casa a cinquanta metri dalla costa selvaggia. Dopo la scuola, mia madre vi ci conduceva, me e le mie sorelle, tutti i pomeriggi nelle belle giornate. Dalla finestra della cucina, guardavamo il calare del sole e al largo, i fari delle barche in contro luce. Mia madre amava questa vista. Parlava spesso di questa finestra.

A casa mia, il mare era ad ovest, ma anche a sud. La grande spiaggia di fronte al sole e con le spalle ai venti dominanti. Malgrado i suoi vantaggi, noi preferivamo la spiaggia della Paracou, occidentale e più selvaggia, con i fari delle barche un chilometro al largo della costa, poi l'America verso la quale nuotavamo quando non c'era troppa corrente!

Quando ripenso alla mia infanzia, i luoghi dove ho vissuto sono orientati rispetto all'Atlantico. Alla scuola materna, la classe era orientata verso il mare. Me ne ricordo molto bene. Ero seduta in mezzo alla prima fila. Un piccolo porta inchiostro era incastrato alla destra di ogni banco. Ero mancina. Ogni volta che prendevo il pennino con la mano sinistra per immergerlo nell'inchiostro situato a destra, la maestra mi colpiva la mano sinistra con un oggetto di plastica dura. Conservo un ricordo preciso di questa classe: l'ovest di fronte con il mare cinque cento metri davanti a me, il sud a sinistra dalla parte delle finestre troppo alte.

Ho appreso a differenziare la mia mano sinistra dalla mia mano destra in questa classe, girata verso l'ovest. Oggi, quando cerco la sinistra o la destra, situo l'oceano davanti a me. Ogni luogo della mia infanzia è orientato rispetto al mare: nella mia stanza, il mio letto gli stava di fronte; nella classe di matematica, gli volgevo le spalle; a tavola in casa, gli mangiavo di fronte.

Il mare è il mio riferimento geografico, il mio punto cardinale. Dovunque io vada, ho conservato il bisogno di orientarmi a partire da esso e dal suo corollario: l'ovest. Se io mi dico: "L'ovest è da quella parte", nello stesso tempo, vedo il mare davanti a me. Mi aiuta a situarmi fisicamente nel mio ambiente. Legandomi più intensamente con il mondo, ha strutturato il mio spazio geografico e sensoriale in quanto la spiaggia è un limite, una frontiera che soltanto i marinai oltrepassano. Noi non siamo fatti per vivere nel o sul mare. In estate, si gioca a starvi sopra quando si nuota e dentro quando ci s'immerge! Ma l'acqua è quasi sempre fredda. Non vi si entra così. E poi ci sono le onde che ci respingono, che ci tirano. Entrare in mare esige di averne molta voglia! Quando vivi accanto ad esso, sai in permanenza dove sia esattamente. Grazie alla sua presenza fisica, il mio corpo trova il suo posto. Con esso, ho costruito quello che chiamo abitualmente il senso dell'orientamento." (Humeau, 2000)

NOTE

1] Nel 1997, il DUEPS fu modificato in DURF (Diploma Universitario Responsable de Formation), poi nel 2000 in DUHEPS (Diploma Universitario d'Hautes Etudes de la Pratique Sociale).
2] Abbiamo presentato la nostra e????£?sperienza relativa allo spazio ma il lavoro autobiografico può avverarsi pertinente anche per altri oggetti di ricerca.

BIBLIOGRAFIA

BARBIER René, 1996, La recherche action, Paris, Economica, 112 p.
BARBIER René, 2000, Le mécanisme psychique en éducation: articulation de deux approches (Castoriadis et Krishnamurti).
Consulté sur Internet: www.barbier-rd.nom.fr
BERTIN Georges, "La formation à l'intervention sociologique et les recherches sur l'implication", Magma, vol.0, no.0, décembre 2002, ISSN 1721-9809.
Consulté sur Internet: www.analisiqualitativa.com/magma/0000/article_02.htm
DUPUY Jean-Pierre, 1994, Aux origines des sciences cognitives, Paris, La Découverte.
DURAND Gilbert, 1960, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, 1992, 535 p.
DURAND Gilbert, 1994, "L'alogique du mythe", in Religiosiques, n.10, automne 1994, pp. 27-47.
FOUCAULT Michel, 1971. L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 81 p.
GOGUEL D'ALLONDANS Thierry, 2002, Rites de passage, rites d'initiation, Lecture d'Arnold van Gennep, Laval, Les presses de l'Université Laval, 146 p.
GRAWITZ Madeleine, 1986, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1104 p.
HOFSTADTER Douglas, 1979, Gödel, Escher, Bach. Les Brins d'une Guirlande Eternelle, Paris, InterEditions/Masson, 1985 pour la tr. fr., 883 p.
????£? HUMEAU Magali, 2000, Les représentations de l'espace, Le cas d'adultes en apprentissage du dessin d'architecture, mémoire préparé en vue de l'obtention du Diplôme Universitaire de Responsable de Formation, Université François Rabelais, Tours.
LEGROUX Jacques, 1981, De l'information à la connaissance, UNMFREO, Mésonance, n.I-IV, 379 p.
LERBET Georges, 1981, Système-Alternance et Formation d'Adultes, UNMFREO, Mésonance, n.4.
LERBET Georges, 1988, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 207 p.
LERBET Georges, 1995, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 181 p.
LERBET Georges, 1998, L'autonomie masquée, Paris, L'Harmattan, 162 p.
LERBET Georges, 2002, "Nouvelles ingénieries des sciences sociales et processus de construction du sujet", in Actualités des nouvelles ingénieries de la formation et du social, s/d Catherine Guillaumin, Paris, L'Harmattan, pp. 91-108.

M@G M@
Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributions dans différents domaines thématiques
M@gm@ vol.2 n.2 Avril-Juin 2004

AUTOBIOGRAPHIE, CONNAISSANCE ET IMPLICATION DU CHERCHEUR

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr
Doctorante en Sciences de l'Éducation, Université de Pau et des Pays de l'Adour; Formatrice au Centre Académique de Formation Continue de Poitiers.

A priori, l'écriture autobiographique se distingue de l'écriture de recherche. Si la première est dominée par la subjectivité de son auteur, en revanche la seconde se doit d'être porteuse d'une "objectivité" chère aux hommes de sciences. Or, nous entendons ici questionner cette distinction qui n'est pas aussi franche qu'on voudrait le laisser croire. Madeleine Grawitz (1986, p.651) souligne l'intérêt croissant des chercheurs en sciences sociales envers les documents personnels (récits, autobiographies, etc.), Orazio Maria Valastro (2002), reprenant Demetrio, met en relief en quoi se raconter constitue une thérapeutique du soi dans le cadre de parcours de formation. Pour notre part, nous souhaitons interroger l'apport de l'autobiographie pratiquée par le sujet-chercheur dans le cadre de la démarche scientifique.

Dans un premier temps, nous aborderons avec Foucault les modes de contrôle qui s'exercent sur les discours scientifiques et sur les discours de type autobiographique pour envisager ensuite l'incomplétude et l'ouverture propre à ce dernier. Puis, en puisant dans notre propre expérience nous présenterons une formation à la recherche qui prend en compte le récit autobiographique. Enfin, nous verrons en quoi l'autobiographie permet au chercheur de développer sa connaissance et le "sens" qui le met en relation intime à son objet de recherche comme à lui-même.

I. L'incomplétude dans l'autobiographie

Le terme "autobiographie" est facilement décomposable: auto (soi-même), bio (vie) et graphie (écrit). Il s'agit de l'écriture ou du récit de sa propre vie. Le type d'autobiographie auquel nous nous intéressons ici n'est pas l'autobiographie comme document personnel constituant un corpus de recherche mais l'autobiographie comme écriture du chercheur sur sa propre vie, son parcours personnel et/ou professionnel, pouvant faciliter et développer sa recherche, ayant donc une fonction "pédagogique". Ceci étant dit, dans les deux cas "les documents expressifs ne restituent pas seulement des faits, mais aussi la signification qu'ils ont eue pour ceux qui les ont vécus et les décrivent dans leur propre langage." (Grawitz, 1986, p.651) Ainsi, ce n'est pas le

document comme produit qui retient notre attention mais le processus de construction des rapports de signification, c'est-à-dire de formation de la relation entre le sujet et son objet de recherche. "A supposer que l'expérience et le vécu se donnent en transparence dans le langage, le langage n'existerait pas, qui est expérience à lui seul." (Oster, Encyclopedia Universalis) Il semble bien que ce soit le retour en tant qu'expérience sur l'expérience passée qui mène le sujet à comprendre ce qui le lie à sa recherche et donc à transformer celle-ci.

La valeur scientifique de ce qui peut être dit dans une autobiographie est à elle seule problématique. Tout récit autobiographie est un discours auto-réflexif, énoncé d'un sujet sur sa propre vie. Ce récit a de fait une valeur dans la mesure où celui qui parle parle de lui-même. Mais du point de vue scientifique, il ne peut avoir de valeur de vérité parce que nul autre que celui qui l'énonce n'a les moyens de le récuser. Foucault nomme ce qui est en jeu ici le "principe de l'auteur" (Foucault, 1971): le simple fait d'identifier l'auteur de ce type de discours lui donne sa valeur. Ce principe limite le hasard du discours en donnant au langage son individualité et son unité. Mais dans le cadre de la recherche, toujours selon Foucault, un autre processus de contrôle du discours est en œuvre: celui lié la volonté de vérité (Foucault, 1971) propre à toute discipline de recherche. Ces deux principes sont-ils conciliables? Cette question nous semble essentielle puisqu'elle renvoie à celle de la validité d'un discours, donc ramène à la pertinence de l'autobiographie dans le cadre de la démarche de recherche. La distinction des notions de savoir et de connaissance permet de creuser et de complexifier cette question.

La volonté de vérité, dont parle Foucault lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, qui oppose l'énoncé vrai du faux, repose il nous semble largement sur la logique Aristotélicienne pour laquelle un énoncé est soit vrai, soit faux. "L'objet de la logique est relatif au vrai et au faux." (Piaget, 1949, p.3) C'est l' "étude de la connaissance vraie, envisagée en ses formes les plus générales." (Piaget, 1949, p.3) C'est une analyse formelle de la connaissance. Or avec le théorème de l'incomplétude, Gôdel a démontré la limite de tels systèmes logiques à l'intérieur desquels toute proposition serait soit vrai soit fausse. Il a démontré que certaines propositions mathématiques, comme par exemple des axiomes, sont proprement indémontrables, dans la mesure où elles portent sur elles-mêmes, ce que Hofstadter nomme "les boucles étranges" (Hofstadter, 1985). La connaissance de tels systèmes restera donc à jamais incomplète. Gödel révèle ainsi l'obscurité définitive des êtres mathématiques pourtant création de l'homme (Dupuy, 1984).

Nous voyons donc ici le processus de contrôle des discours par la volonté de savoir battu en brèche puisque, avec l'incomplétude, cette séparation entre vrai et faux devient inenvisageable. Or, c'est le propre des autobiographies que de faire reposer le discours sur cette "auto-référentiation", processus par lequel un sujet se réfère à lui-même et donc dépend de lui-même (Lerbet, 2002). L'auteur d'une autobiographie est à la fois l'énonciateur et le contenu du discours. "La chute dans l'autobiographie humaine s'accompagne (...) de la reconnaissance que le plus proche, ce "moi", est aussi le plus lointain, que le plus personnel est aussi le plus incommunicable." (Oster, Encyclopedia Universalis) Cette chute correspond assez bien à une forme d'incomplétude, d'inconnaissable du sujet par lui-même, ce que Barbier nomme avec Castoriadis "le sans-fond" (Barbier, 2000), une ouverture vers la puissance créatrice de l'homme et de la société. "Chez Anaximandre, l'élément de l'être est l'apeiron, l'indéterminé, l'indéfini. (...) L'homme lui-même est un puits sans fond, et ce sans-fond est, de toute évidence, ouvert sur le sans-fond du monde." (Barier, 2000) Ce sans-fond est aussi la mort même, l'impossibilité de fonder toute existence, l'autobiographie reculant ce fond qu'on a parfois l'illusion d'entrevoir, fond qui est expérience et confrontation à sa propre mort.

Dans ce cas, quelle peut être la valeur d'un tel discours autobiographique dans le cadre d'une démarche de recherche? Nous nous attelons maintenant à creuser cette question.

II. Un exemple de formation par production de savoir

En 1975, L'Union Nationale des MFR d'Éducation et d'Orientation demande à Georges Lerbet et Henri Desroche de mettre en place une formation pour 22 cadres. D'abord proposée à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, cette formation se poursuivit à l'Université de Tours débouchant sur l'obtention du DUEPS (Diplôme Universitaire d'Etude de la Pratique Sociale), aujourd'hui transformé en DUHEPS [1]. Ce cursus consiste en "l'actualisation d'une compétence par la rédaction d'un mémoire important, rigoureux sur le plan scientifique et s'inscrivant dans le champ des sciences humaines." (Lerbet, 1981, p.45) Le principe de cette formation repose sur deux processus enchaînés l'un à l'autre: le développement personnel et la production de savoir: "La voie vers la formation authentique repose sur le développement de toute la personne par une activité autonome d'apprentissage." (Lerbet, 1981, p.84) La relation pédagogique se veut paritaire, avec écoute de la demande et respect du désir d'apprendre. Pour l'animateur, il s'agit d'être neutre, aidant, sans se substituer à l'autre. Il importe que le sujet prenne en compte son propre vécu en dehors du souci du résultat final, qu'il se centre sur le processus et non le produit de sa formation. La personne en formation ne doit pas chercher un savoir final, préformé mais construire ses propres connaissances à partir de son expérience pour les mettre à distance par le travail méthodologique et par la construction de savoir. "La seule aide efficace que je puisse lui apporter consiste, en dernière analyse, à apprendre avec elle pour qu'elle gère suffisamment son angoisse afin d'aboutir à une production socialisée." (Lerbet, 1981, p.129)

J'ai suivi cette formation de 1997 à 2000. Chaque année, une production écrite était exigée:
* en fin de première année, un texte d'une trentaine de pages où chaque personne en formation était amenée à revenir sur son parcours personnel, professionnel, etc., et à présenter son objet de recherche;
* en fin de deuxième année, un écrit d'environ cinquante pages pour présenter sa méthode d'approche du terrain et son corpus issu de l'enquête;
* en fin de troisième année, le mémoire final qui devait comporter une partie théorique, une partie relative à l'enquête menée sur le terrain avec la méthode d'approche et l'analyse du corpus et une partie articulant et liant des deux précédentes.

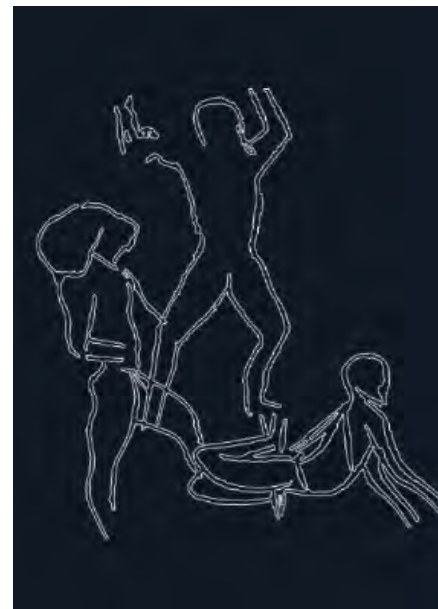
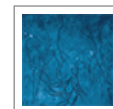
Dans ce cadre-là, j'avais entrepris de questionner les représentations de l'espace, thème sur lequel je travaillais depuis longtemps sans vraiment en avoir pris conscience. Le texte autobiographique auquel je me réfère ici est celui écrit en première année (cf. annexe). C'est une courte autobiographie relative au paysage, à la géographie, à l'orientation spatiale et aussi à mon vécu en classe de maternelle, souvenirs précis de ma maison d'enfance, de l'école, retour sur ma petite enfance. Cette autobiographie m'a confortée dans le choix de l'objet de recherche en m'amenant à construire des liens entre mon rapport à l'école et mon rapport à l'espace. Et surtout, en écrivant ces quelques pages de ma propre histoire "spatiale" et géographique, celle-ci est passée d'une liste de souvenirs juxtaposés à un récit quasi mythique pour moi dans la mesure où les espaces de mon enfance ont pris la forme d'un lieu propice à l'imaginaire, d'un "ancrage dans un lieu privilégié (un topos) et (...) dans la pérennité d'un lignage" (Durand, 1994, p.18). C'est ainsi que Durand décrit les lieux mythiques des récits romanesques. Je n'ai pas écrit de roman mais la valeur de mon pays d'enfance, avec son histoire et sa géographie forte, transmises en particulier par la lignée féminine (arrière-grand-mère, grand-mère, mère) rejoint la nature imaginaire du lieu romanesque: "Sang et sol sont le même symbole de la pérennité d'un lieu" (Durand, 1994, p.18).

Cette formation consistait en une initiation à la recherche, vécue pour ma part comme un parcours quasi initiatique, se jouant dans une double confrontation: à moi-même et à mon expérience. Ainsi, la visée de l'autobiographie est ici pédagogique, elle doit permettre d'entrevoir et de renforcer l'objet de recherche dans le cadre d'une formation par production de savoir mais surtout elle permet au sujet d'appréhender la formation sans se diviser, sans avoir à laisser de côté une partie de lui-même (affective, historique, sociale, etc.). Il s'agit d'une pédagogie par production de savoir, ce qui diffère des pédagogies actives pour lesquelles le sujet réalise des activités, expérimente mais sans pour autant se confronter à lui-même, à son être ou "intériorité ontologique" (Lerbet, 2002, p.93). Or c'est précisément cette autoréférence qui lui permet de développer sa connaissance de lui-même comme de son objet de recherche.

III. Connaissance et implication

Legroux distingue la "connaissance" du "savoir" dans le contexte des apprentissages en situation d'alternance. Mais les définitions qu'il propose semblent tout à fait généralisables à l'ensemble des pratiques de production de savoir, y compris la recherche. Il conçoit le savoir comme étant à l'interface de l'information et de la connaissance. D'un côté il y a les données extérieures au sujet, quantifiables, stockables spatialement et pas toujours sensées pour le sujet: ce sont les informations. De l'autre il y a des rapports de signification qui font qu'une situation, un phénomène, une expérience a du sens pour un sujet: ce sont les connaissances. Et pour passer d'un pôle à l'autre, il y a le savoir: des informations mises en relation par le sujet, des rapports de signification formalisés. Tout sujet est connaissant, développe une connaissance des situations qu'il vit, qu'il expérimente, qu'elles soient familiales, affectives, professionnelles, etc.

La connaissance suppose d'être intégrée par le sujet global, indivisible, cognitivo-affectif, et nous ajoutons le sujet social. Elle mène donc à l'identité du sujet, à son être, elle renvoie le sujet à lui-même et à son milieu. Elle est nécessairement plus riche que le savoir formalisé. La connaissance repose sur des processus d'auto-référentiation: "le sujet se réfère aussi à lui-même et (...) il "creuse" en lui pour approfondir sa connaissance propre. Or, comme ce creusement (en hyper ou en hypo) peut théoriquement continuer indéfiniment, le sujet finit par avoir non plus une actualité de lui-même par rapport à lui-même, mais aller vers de la vacuité qui n'est pas du vide ou du néant, mais qui est du potentiel." (Legroux, 1981, p.139) Ce potentiel est une véritable ouverture de la cognition sur de l'indéterminé, révèle ainsi l'incomplétude propre à la connaissance et le pouvoir créateur de l'homme.

Donc si le chercheur en tant que sujet participe à la production de savoirs relatifs à des objets, il ne peut le faire sans connaissance, sans ce rapport intime et toujours incomplet à lui-même qui peut se creuser par l'autobiographie. La connaissance de soi est donc indissociable de la connaissance des autres et des choses extérieures. D'un point de vue épistémologique, cela mène à entrevoir des rapports d'implication entre le chercheur, même apprenti, et son objet de recherche. Etymologiquement, impliquer vient du latin implicare qui signifie plier dedans, envelopper. Il y a donc l'idée de quelque chose de caché, d'inconnu voire d'inconnaissable. Ce type d'implication entre sujet et objet a été merveilleusement décrit par Merleau-Ponty à propos de l'œil du peintre dans son dernier ouvrage: L'œil et l'esprit. Il se demande ce que regarde Cézanne face à la montagne Sainte Victoire: le paysage, lui-même ou les deux en même temps? En questionnant l'œil du peintre, Merleau-Ponty questionne l'œil humain, voyant et visible, et par-là même l'Être. Nous voyons au milieu du monde, nous en faisons partie intégrante. Notre corps compte au nombre des choses visibles. Il voit

DOAJ Content
DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002
Directory of Open Access Journals

et il est lui-même vu par ce qui l'entoure. Il voit et il se voit voyant. Nous voyons du milieu des choses puisque nous sommes l'une d'entre elles. C'est dans cette énigme de l'entre "voyant-visible" que Merleau-Ponty cherche les problèmes de la peinture. La vision manifeste se double d'une vision "secrète": de par cette boucle du corps voyant et visible, la vision fait bien autre chose que dresser devant nous un tableau du monde.

La peinture permet d'accéder à cette intériorité de l'être, elle contient cette duplicité du sentir. Elle donne à voir ce qui est invisible: la texture de l'Être, la vision intérieure du peintre qui n'est pas univoque, qui se referme sur elle-même tout en s'ouvrant sur le potentiel propre à l'acte de création, qui renverse le dedans et le dehors, le peintre voyant les choses le voir. La connaissance du chercheur est-elle analogue à celle du peintre, est-elle dans un même rapport de complexité? Si l'on décide d'adopter le concept de connaissance tel que le développe Legroux, dans ce cas la réponse semble être "oui". Mais aussi si l'on prend en compte des méthodes en sciences sociales qui ont travaillé ses rapports d'implication: "La Recherche-Action est ainsi un processus participatif et collaboratif de réflexion sur soi et sur ses champs d'activité, elle doit influer les conditions de la pratique éducative, elle est une véritable épistémologie de la pratique. Le praticien y apprend à partir de son expérience, sa recherche intégrant aussi les dimensions psycho affectives de son existence (...)" (Bertin, 2002, p.5) L'autobiographie trouve sa place également dans le trajet anthropologique qui, comme le rappelle Georges Bertin (2002), associe aux intimations du milieu les données subjectives, sans quoi le futur chercheur en formation serait dans l'incapacité d'assumer l'incomplétude et la complexité des situations qu'il vivra.

Tout chercheur ou intervenant en science sociale est d'une manière ou d'une autre impliqué dans la situation faisant l'objet de sa recherche, quelle que soit celle-ci **[2]**; il est "impliqué" c'est-à-dire "pris dans les plis" des phénomènes regardés et dans ceux de leur histoire. Ainsi, "il n'y a pas de conscience sans histoire ni d'histoire sans corps, car l'expérience individuelle est irréductible et bien réelle." (Bertin, 2002) Le chercheur agissant dans une situation en fait partie, ne peut s'en extraire, et donc travaillant à propos de cette situation travaille aussi sur lui-même. C'est précisément ce rapport d'implication sujet/objet que l'autobiographie permet de travailler et de distancier sans pour autant jamais l'épuiser dans le langage écrit.

D'une certaine manière, ce texte fait écho à l'article de Georges Bertin (Bertin, 2002 et cf. aussi Durand, 1960) publié dans cette même revue: il y expose un regard critique sur la formation des intervenants de la pratique sociale qui ne sont pas préparés à travailler leur implication de formateurs/chercheurs dans les situations professionnelles rencontrées. Notre point de vue est ici différent puisque c'est davantage la relation individuelle entre le chercheur et son objet que nous questionnons. Ces deux approches nous semblent néanmoins complémentaires. Et la formation que nous venons de présenter est sans doute un contre exemple des pratiques les plus répandues puisque par l'écriture relative à son propre parcours, mettant en question son identité de praticien, de futur chercheur, elle permet au sujet d'aborder sa recherche en prenant en compte sa propre implication, quelle que soit la situation faisant l'objet de la recherche.

Dans ce cadre-ci, l'autobiographie de l'intervenant/chercheur a donc une place singulière dans sa démarche: le courant de l'analyse institutionnelle en a fait un document de recherche reconnu avec "le journal de recherche" ou "le journal d'itinérance" (Barbier, 1996); elle participe au travail d'implication du chercheur dans son objet ou réciproquement, de l'objet dans la subjectivité du chercheur. Elle participe au changement épistémologique qui assume l'incomplétude propre à toute connaissance et qui prend en compte son implication par ce retour sur soi et sur son expérience. Ce lien entre inconnaissable et implication mériterait d'être creusé et développé. Peut-être doit-il être cherché dans cette dimension sacrée de l'être vers laquelle nous mène le "sans-fond", l'incomplétude propre à la connaissance. Nous retrouvons la dimension imaginaire relevée dans notre propre parcours de formation avec la constitution de notre lieu d'enfance comme topos, espace imaginaire nous reliant à nos origines et à notre propre mort. Si Durand fait de l'espace la forme a priori de la fantastique (Durand, 1994), il semble bien que toute connaissance, tel que Legroux définit ce concept, ait aussi à voir avec l'imaginaire par son incomplétude et sa dimension sacrée, c'est-à-dire nous reliant à l'étranger (Goguel d'Allondans, 2002). Par l'autobiographie, la connaissance nous relie à cette part de soi qui échappe, que l'on peut nommer inconnu, inconscient, ou vacuité (Lerbet, 2002, p.100). Elle est dès lors incommunicable, du côté de la gnose et de l'ésotérisme qui assume la part intérieure et invisible de la formation ou de la recherche.

Annexe: un extrait de l'autobiographie à laquelle je fais référence dans ce texte

"Je suis née et j'ai grandi au bord de l'océan atlantique. Mon père avait construit notre première maison à cinquante mètres de la côte sauvage. Après l'école, ma mère nous y emmenait, moi et mes sœurs, tous les après-midi de beau temps. De la fenêtre de la cuisine, nous regardions le coucher de soleil et au large, le phare des Barges en contre jour. Ma mère aimait cette vue. Elle parlait souvent de cette fenêtre.

Chez moi, la mer est à l'ouest, mais aussi au sud. La grande plage fait face au soleil et tourne le dos aux vents dominants. Malgré ses avantages, nous lui préférions la plage de la Paracou, occidentale et plus sauvage, avec le phare des Barges un kilomètre au large de la côte, puis l'Amérique vers laquelle nous nagions lorsqu'il n'y avait pas trop de courant!

Quand je repense à mon enfance, les lieux où j'ai vécu sont orientés par rapport à l'Atlantique. A l'école maternelle, la salle de classe était tournée vers la mer. Je m'en souviens très bien. J'étais assise au milieu du premier rang. Un petit encrier était encastré à droite de chaque bureau. J'étais gauchère. Chaque fois que je prenais la plume de la main gauche pour la tremper dans l'encre située à droite, la maîtresse me frappait les doigts avec un objet en plastique dur. Je garde un souvenir précis de cette classe: l'ouest en face avec la mer cinq cents mètres devant moi, le sud à gauche du côté des fenêtres trop hautes.

J'ai appris à différencier ma main gauche de ma main droite dans cette classe, tournée vers l'ouest. Aujourd'hui, lorsque je cherche la gauche ou la droite, je place l'océan devant moi. Chaque lieu de mon enfance est orienté par rapport à la mer: dans ma chambre, mon lit lui faisait face; dans la classe de mathématiques, je lui tournais le dos; à table à la maison, je mangeais face à elle.

La mer est ma référence géographique, mon point cardinal. Partout où je vais, j'ai gardé le besoin de m'orienter à partir d'elle et de son corollaire: l'ouest. Si je me dis: "L'ouest est par-là", en même temps, je vois la mer devant moi. Elle m'aide à me situer physiquement dans mon environnement. En me liant plus fortement avec le monde, elle a structuré mon espace géographique et sensoriel parce que le rivage est une limite, une frontière que seuls les marins dépassent. Nous ne sommes pas faits pour vivre dans ou sur la mer. En été, on joue à être dessus quand on nage et dedans quand on plonge! Mais l'eau est presque toujours froide. On n'y entre pas comme ça. Et puis il y a les vagues qui nous repoussent, qui nous tirent. Entrer dans la mer exige d'en avoir très envie! Quand on vit à côté d'elle, on sait en permanence où elle est exactement. Grâce à sa présence physique, mon corps trouve sa place. Avec elle, j'ai construit ce qu'on appelle habituellement le sens de l'orientation." (Humeau, 2000)

NOTES

1] En 1997, le DUEPS fut redéfinit en DURF (Diplôme Universitaire de Responsable de Formation), puis en 2000 en DUHEPS (Diplôme Universitaire des Hautes Etudes de la Pratique Sociale).
2] Nous avons présenté notre expérience relative à l'espace mais le travail autobiographique peut s'avérer tout aussi pertinent pour des objets de recherche autres que celui-ci.

BIBLIOGRAPHIE

BARBIER René, 1996, La recherche action, Paris, Economica, 112 p.
BARBIER René, 2000, Le mécanisme psychique en éducation: articulation de deux approches (Castoriadis et Krishnamurti).
Consulté sur Internet: www.barbier-rd.nom.fr
BERTIN Georges, "La formation à l'intervention sociologique et les recherches sur l'implication", Magma, vol.0, no.0, décembre 2002, ISSN 1721-9809.
Consulté sur Internet: www.analisiqualitativa.com/magma/0000/article_02.htm
DUPUY Jean-Pierre, 1994, Aux origines des sciences cognitives, Paris, La Découverte.
DURAND Gilbert, 1960, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, 1992, 535 p.
DURAND Gilbert, 1994, "L'alogique du mythe", in Religiosiques, n.10, automne 1994, pp. 27-47.
FOUCAULT Michel, 1971. L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 81 p.
GOGUEL D'ALLONDANS Thierry, 2002, Rites de passage, rites d'initiation, Lecture d'Arnold van Gennep, Laval, Les presses de l'Université Laval, 146 p.
GRAWITZ Madeleine, 1986, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1104 p.
HOFSTADTER Douglas, 1979, Gödel, Escher, Bach. Les Brins d'une Guirlande Eternelle, Paris, InterEditions/Masson, 1985 pour la tr. fr., 883 p.
HUMEAU Magali, 2000, Les représentations de l'espace, Le cas d'adultes en apprentissage du dessin d'architecture, mémoire préparé en vue de l'obtention du Diplôme Universitaire de Responsable de Formation, Université François Rabelais, Tours.
LEGROUX Jacques, 1981, De l'information à la connaissance, UNMFREO, Mésonance, n.I-IV, 379 p.
LERBET Georges, 1981, Système-Alternance et Formation d'Adultes, UNMFREO, Mésonance, n.4.
LERBET Georges, 1988, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 207 p.
LERBET Georges, 1995, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 181 p.
LERBET Georges, 1998, L'autonomie masquée, Paris, L'Harmattan, 162 p.
LERBET Georges, 2002, "Nouvelles ingénieries des sciences sociales et processus de construction du sujet", in Actualités des nouvelles ingénieries de la formation et du social, s/d Catherine Guillaumin, Paris, L'Harmattan, pp. 91-108.
MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, L'œil et l'esprit, Paris, Edition Gallimard, 1985, 92 p.
OSTER Daniel, "L'autobiographie", Encyclopedia Universalis, version 6.
PIAGET Jean, 1949, Essai de logique opératoire, Paris, Dunod, 1972, 398 p.
VALASTRO Orazio Maria, 2002, "Se raconter, l'autobiographie comme thérapeutique du soi.", Esprit critique,

M@GM@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

SOGGETTIVITÀ E COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ INDIVIDUALE: L'APPROCCIO AUTOBIOGRAFICO

Maria Serena Di Gennaro

Diploma di laurea in Scienze dell'Educazione; svolge attività di analisi delle competenze professionali richieste agli operatori culturali, di progettazione e monitoraggio di progetti formativi ad essi rivolti.

UNA LETTURA DEL POST-MODERNO

Alla fine degli anni Settanta Lyotard (1979) scriveva: "le società entrano nell'era detta post-industriale, le culture nell'era detta post-moderna". Ora, il post-moderno concerne in prima istanza le modalità di costruzione e di definizione della propria identità. L'individuo, in altre parole, si ritaglia spazi entro cui agire in modo coerente e fedele unicamente a se stesso e dare un'impronta sempre più individuale alla propria vita. Rinuncia alle grandi appartenenze, si allontana dai grandi sistemi culturali e religiosi, declina la propria esistenza in funzione dell'enfatizzazione del proprio self. Nel procedere lungo questo sentiero saranno chiamati in causa teorici che, direttamente o indirettamente, hanno dato contributi che ben si attagliano a descrivere e interpretare la citazione di Lyotard (1979), assunta come cornice di riferimento.

Sono le pagine di Bellah (1985) che per prime ci danno un orientamento. L'identità individuale rinuncia a darsi forme stabili e definitive, codificate dalle "communities of memory", portatrici delle istanze di "dovere" e "solidarietà". Queste, infatti, sono rimpiazzate dai "lifestyle enclaves". "Preferenza", "espressività", "libertà individuale" da valori assoluti e da rigide obbligazioni morali diventano le nuove parole d'ordine: "il self deve essere libero, deve essere anche fluido (...) senza adeguare la propria vita ad un sistema di norme e valori una volta per tutte" (Bellah 1985). Un self che segue preferenze e valori liberamente scelti diventa anche la "propria fonte di guida morale" (Bellah 1985). Bene e Male perdono il loro carattere d'oggettività sovra-individuale; il bene diventa "sentirsi bene" e il criterio d'utilità dirige l'agire (Bellah 1985). Si soddisfa "ciò che vuole" e le azioni non sono più giuste o sbagliate in sé, ma lo sono solo per i risultati che producono.

L'individuo chiede discrezionalità, autonomia decisionale e libertà di scelta. Domanda, insomma, come ben si è espresso Cesareo (1996), di "essere se stesso sempre e comunque". Essere se stesso vuol dire anzitutto soddisfare bisogni che attengono alla stessa radice della natura umana; quelli che Heller (1974) definisce, con una decisa accezione antropologica, "fondamentali" o "radicali" e che sostanziano la nuova cultura della soggettività. Tutto questo è reso possibile dal notevole grado d'apertura della vita sociale d'oggi che, sempre

più "opzionale" - brillante aggettivo coniato da Elchardus (1994) -, esperisce una moltiplicazione di tipo esponenziale dei suoi ambiti. L'agire dell'individuo ha così a disposizione diverse opportunità che contribuiscono tutte a strutturarne l'identità in maniera più flessibile e variegata.

Giunti a questo punto del discorso, ricorriamo ai teorici classici della trattazione sociologica: Luhmann, Parsons, Dahrendorf. Luhmann (1983) ammoniva che "ci sono sempre più possibilità dell'esperire vivente e dell'agire di quante ne possano essere realizzate". Questo vuol dire che il sistema sociale offre un eccesso di possibilità, ingenerando, così, un dislivello tra le opportunità offerte e quelle che l'individuo riesce effettivamente a selezionare e a cogliere. Anche Parsons (1962) riconosce "la potenziale facoltà dell'uomo di dirigere autonomamente le proprie azioni e di scegliere liberamente" (Cesareo 1996). Ma questa facoltà di scelta è vissuta come un pericolo e addirittura come una minaccia. Il rischio per uno struttural-funzionalista come Parsons, è di compromettere l'ordine e la stabilità sociale. Il soggetto agente dovrebbe allora rassegnarsi ad indossare il suo status-ruolo e a rendere prevedibile il suo comportamento. Ci troviamo, così, di fronte ad un individuo irrigidito, che si limita a rispondere in maniera ligia alle prescrizioni e alle obbligazioni che la struttura sociale esercita su di lui.

E' davvero interessante scorrere le pagine di questo teorico e rendersi conto che, con un certo anticipo, le 'suggestioni post-moderniste' hanno influito anche sul suo pensiero. Infatti, egli individua margini di declinazione più personalizzata dei comportamenti sociali. L'individuo ha di fronte a sé diverse alternative di ruolo e può optare per quella che più combacia con le proprie inclinazioni. Sussiste "una certa flessibilità nella scelta dell'oggetto e nei modelli d'azione, cioè (...) una capacità relativamente elevata di compiere sostituzioni e di mettere alla prova la realtà" (Parsons 1962). Allora, la struttura sociale può spingere l'individuo a conformarsi al suo ruolo, ma non può, però, predeterminarne rigidamente il comportamento futuro.

Dobbiamo arrivare a Dahrendorf (1977, 1980) perché il margine di libertà di scelta del soggetto possa essere ampliato con più decisione. L'uomo agisce liberamente e dispone di "chance di vita", che richiamano lo scarto, già visto con Luhmann, tra possibilità virtuali ed effettive opportunità d'agire. Tali chance sono definite come "possibilità di crescita individuale, di realizzazione di capacità, desideri e speranze ... (e sono) funzione di due elementi: "opzioni" e "legature" (Dahrendorf 1980). Le "legature" sono le appartenenze, i campi dell'agire umano strutturalmente precostituiti" (1980), mentre le "opzioni" sono le "possibilità strutturali di scelta a cui corrispondono, sul piano dell'azione, decisioni di scelta individuali" (Dahrendorf 1980) e, possiamo aggiungere, di scelta libera.

Possibilità di scelta, dunque. Ma quali i pericoli? Accade che l'individuo esperisce un numero anche troppo elevato d'opportunità. E' sicuramente un pregio che "l'identità moderna (sia) peculiarmente aperta" (Berger e Kellner 1983), ma è anche vero che può diventare difficile definire un proprio progetto di vita. Disorientamento, incertezza, anche disagio possono avere la meglio. L'identità individuale può restare incompiuta e precaria, priva di un baricentro e simile ad un puzzle o ad un mosaico. L'individuo si modella sulla variabilità di situazioni esperite, moltiplica i propri interessi, le proprie appartenenze e attività. Tale rischio è ben sintetizzato da Lash (1981) che ha introdotto l'espressione di "etica della sopravvivenza". L'individuo può, cioè, finire con l'adattarsi a quello che gli capita.

L'AUTOBIOGRAFIA COME KÓSMOS BIOGRAFICO?

Abbiamo, dunque, evidenziato che nella scelta delle componenti del collage biografico, l'azione individuale si rende libera dalle prescrizioni dettate dalla tradizione e si emancipa dalle limitazioni imposte dall'appartenenza a più ampie collettività. La biografia individuale è, infatti, sempre più il risultato di scelte personali che non di un indirizzamento sociale. Ora, all'individuo che si percepisce come frammentato e privo di solidi ancoraggi sociali può venire incontro la metodologia autobiografica e della narrazione di sé come strumento atto a ricondurre ad unità e coerenza la soggettività individuale e a leggere in maniera critica il proprio ruolo sociale come legame significativo con il contesto sociale.

Come in precedenza, anche per questo percorso, per costruire una solida intelaiatura del discorso, ci avvaliamo del contributo datoci da pensatori che sul valore della biografia individuale hanno riflettuto e scritto passi significativi. Prenderemo in considerazioni posizioni teoriche favorevoli, ma anche critiche allo scopo di fornire un quadro completo del tema. Cominceremo con Giddens che in Modernity and Self-Identity (1991) ha scritto pagine illuminanti sulla possibilità di ricondurre a progetto unitario la propria biografia. E questa non è un'entità passiva, in quanto data e determinata da influenze, o meglio 'accidenti', esterni. Quello che occorre, invece, sottolineare è che l'individuo mette in atto uno sforzo intenzionalmente volto a fare della propria self-identity un "progetto riflessivo", assemblando come in un puzzle opzioni e possibilità diverse.

Costruire un progetto riflessivo del self vuol dire "mantenere coerenti, e inoltre continuamente aggiornate, narrative biografiche, che hanno luogo (appunto) in un contesto di molteplici scelte". Secondo Giddens (1991), costruire una biografia di sé, vuol dire, dunque, viverla come un "reflexivity organised life-planning", che abbia una traiettoria e che conferisca senso, consentendo di elevarci al di sopra della mera durata del proprio ciclo vitale. E' interessante osservare che la mera durée tanto deprecata da Giddens è, invece, chiamata in causa dal filosofo Bergson, che, nelle opere Saggio sui dati immediati della coscienza (1970, 1972)

ed Evoluzione creatrice (1970, 1972), adottando una diversa impostazione e un diverso apparato concettuale, offre spunti davvero interessanti al nostro discorso e ci aiuta a costruire una visione ampia e critica riguardo al nostro tema.

Quello che in Giddens è il risultato di uno sforzo intenzionale, qui è immediato e si presenta alla coscienza prescindendo da ogni mediazione intellettuale. La vita della coscienza non può essere detta dalle categorie dell'intelletto. Idee, sentimenti, pensieri non possono essere oggetto delle operazioni tipiche della ragione, come l'analisi e la distinzione. Alla consapevolezza dell'io e del proprio vissuto si giunge, dunque, per intuizione. Allora, il tempo della vita è durata, creazione di momenti originari e inseparabili l'uno dall'altro; "per un essere cosciente, l'esistere consiste nel mutare, il mutare nel maturarsi, il maturarsi nel creare indefinitamente se stesso" (Bergson 1970, 1972). Ed è la coscienza, non l'intelletto, che coglie tale processo di crescita e di mutamento continuo e incessante.

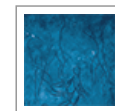
Questo concetto di durata interiore è molto vicino all'espressione "corrente di pensiero" introdotta da William James (1998) e ci avvicina alla parte successiva del nostro discorso in cui, applicando all'autobiografia di sé le categorie letterarie, parleremo di flusso di coscienza. Ora, la possibilità di dare un'organizzazione alla propria biografia non è affatto esclusa. Come "la realtà è ordinata nell'esatta misura in cui essa soddisfa il nostro pensiero" (Bergson 1970, 1972), così il proprio vissuto acquisisce forma e coerenza se lo pensiamo e rielaboriamo come divenire, seppure imprevedibile. Ma in questo divenire, in questo flusso l'intelletto opera dei "tagli" (Bergson 1970, 1972) a dati momenti. Possiamo, così, guardarci e guardare la nostra biografia come cosa costruita dall'intelletto.

Resta, ovviamente, uno scarto che è parte dell'humus teorico del metodo autobiografico. Ovvero lo scarto tra tempo vissuto, nella sua densità e 'pesantezza', e tempo rappresentato al pensiero, evanescente, ma, al tempo stesso, suscettibile d'essere altrettanto concreto e vivo grazie allo strumento culturale che si sceglie per rappresentare il proprio vissuto. Questo fondamento teorico è colto anche da Bellah (1985) secondo il quale "trovare se stesso significa, tra le altre cose, trovare la storia o narrativa in termini di ciò che dà senso alla propria vita", tuttavia, è sempre più difficile fare ciò mentre le esperienze della vita sono esperite e, appunto, vissute.

Torniamo a Giddens (1991) e al suo concetto di tempo, radicalmente opposto ora analizzato, come composto di fasi distinguibili come l'una successiva all'altra e snodantesi dal passato al futuro. Allora, l'individuo che si costruisce come biografia si appropria del suo passato e tesse la trama della propria apertura di vita verso il futuro (intraducibile è l'efficacissimo termine inglese lifespan). In questo è accompagnato dalla meditata consapevolezza che il proprio vissuto è, gestalticamente, una totalità di vari "passaggi": lasciare la casa paterna, cercare un lavoro, fronteggiare l'eventuale inoccupazione, dare inizio ad una relazione sentimentale, fare fronte alla malattia, (...). Proseguiamo nel breve decalogo. Il Sé è processo continuo, ma ad ogni momento l'individuo può interrompere questa continuità e sottoporsi ad auto-osservazione sul senso della propria identità e ad auto-interrogazione sul senso del proprio vissuto: Che cosa sta accadendo adesso?, Che cosa sto pensando?, Che cosa sto facendo?, Che cosa sto provando?, In quale modo posso usare questo momento per cambiare? (Giddens 1991).

Rispondere a queste domande vuol dire anche rendere visibile la biografia del proprio vissuto come fenomeno, nel senso di manifestare, far apparire in una forma, a partire da quella del testo scritto. Ovvero, dipanare la propria autobiografia secondo una narrativa e sviluppare un approccio interpretativo nei confronti della propria storia. Domina un imperativo morale: l'autenticità, ovvero "essere veri a se stessi" (Giddens 1991). Riconoscere come originali le proprie conquiste nella crescita, i propri blocchi emotivi, sono aspetti di un più ampio processo di comprensione di quello che noi stessi siamo davvero, con onestà e integrità. Lo sviluppo della propria biografia ha un fine. Questo scopo è interno all'individuo stesso, senza cercarlo o ritrovarlo all'esterno. Si tratta di creare se stessi. Né più né meno.

Creare se stessi alla luce di quel bisogno che Trist (1976) definisce di "self-actualization". Non è più possibile ritenere che lo sviluppo personale si arresti una volta raggiunta l'età adulta. Ovvero, la maturazione dell'identità individuale accompagna l'intero corso esistenziale e si configura come un continuo processo di "auto-rinnovamento" (Trist 1976). In questo dilatarsi degli orizzonti culturali di riferimento, Elchardus (1994) ci rammenta che le fonti del self si moltiplicano e, come rimarcano Berger e Kellner (1973), diventa addirittura possibile per l'individuo immaginare più biografie alternative di se stesso. L'individuo, infatti, esperisce oggi una "pluralizzazione dei mondi di vita" (Berger e Kellner 1973), per cui egli migra con maggiore libertà dall'uno all'altro.

Questo aspetto è presente anche nella riflessione di Baumann (1999) secondo il quale l'individuo è simile ad un "pellegrino" che viaggia in un "mondo-deserto". Questi è capace di ricostruire il senso della propria vita e di attribuire un significato al suo percorso biografico soltanto quando è arrivato alla meta, attraverso una riflessione a posteriori. Infatti, aggiungono Berger e Kellner (1973), la biografia individuale è un "progetto" guidato dalla definizione della propria identità. L'individuo stesso dà significato alla propria vita, che coincide, allora, con la propria persona, "quasi dare la nascita a se stesso" (Berger e Kellner 1973). Proseguiamo con Bellah (1985) il quale afferma che l'individuo tende ad essere responsabile unicamente nei

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

confronti del proprio self e a fare della piena realizzazione di questo l'autentico significato della sua vita.

Come già accennato, l'individuo è inserito nel più ampio contesto sociale e culturale e nutre altri bisogni che vanno ad informare la sua storia di vita. Tra questi ricordiamo quelli che Trist (1976) definisce "autonomy" e "homonomy". Ovvero, da un lato l'individuo matura la propria separatezza dagli altri e dall'ambiente, dall'altro si riconosce come intimamente parte di un "universo" più grande di lui. Quest'ultimo si lega ai bisogni di "interdipendence", al quale aggiungiamo quelli di relazionalità, di reciprocità, d'appartenenza.

Critica nei confronti dell'approccio biografico è, invece, la posizione di Bourdieu, che, nell'opera Ragioni pratiche (1994), ci parla di "illusione biografica". Non è possibile concepire la vita secondo una storia, ovvero come un cammino lineare che si snoda da un principio e, attraversando delle tappe sequenziali l'una all'altra, giunga alla fine. La vita non può essere considerata come un tutto guidata da una coerente intenzionalità o da una chiara progettualità orientata al raggiungimento di uno scopo che dia senso all'esistenza. Le categorie di "significato" e "direzione" vengono meno e la vita non può più essere trattata come "una narrazione coerente di una sequenza significante e orientata di eventi" (Bourdieu 1994); tutto questo è soltanto "illusione retorica" tramandata dalla tradizione letteraria.

Al contrario, il reale è discontinuo, "formato da elementi giustapposti senza motivo" (Bourdieu 1994) e in modo aleatorio. Ciò che conferisce unità all'esistenza non consiste in nessuna delle meta-operazioni mentali che un individuo può svolgere, ma unicamente nel nome proprio - nome di battesimo, registrato all'anagrafe - che ne individua l'identità sociale, comprovata dalla firma autografa. Il rischio evidenziato da Bourdieu (1994) è molto chiaro. L'identità consisterebbe esclusivamente nelle proprie generalità anagrafiche, le uniche capaci di dare unità e totalità nel tempo e nello spazio all'individuo. Ma si tratta, appunto, pur sempre di 'generalità' che si limitano a stabilire uno sterile rapporto tautologico di identità (A è uguale ad A, questo individuo è Nome e Cognome), ma senza produrre alcuna nuova conoscenza né, tanto meno, garantire la tanto pretesa autenticità della persona.

L'approccio autobiografico è, invece, per sua peculiare natura, idiografico, volto al particolare, alla singolarità dell'esistenza individuale. Non pretende di giungere a leggi di portata universale, ma si mantiene nei limiti di un determinato contesto culturale e antropologico, tanto che le stesse categorie di analisi qualitative non potrebbero essere esportate da una cultura a un'altra senza adattamenti opportuni o radicali ripensamenti dell'impostazione di fondo. Dunque, identità come coscienza 'esatta' -termine lontano, in questo testo dall'accezione semantica delle scienze fisico-matematiche-, ovvero conscia dei propri limiti, in quanto mutevole e fluente nel tempo e nello spazio, della propria storia di vita come totalità distinguibile e individuabile. D'altra parte, nelle pagine di Bourdieu (1994) ricorre quello stesso punto focale già presente in Bergson (1970, 1972), ovvero ogni descrizione di sé sarebbe valida sono nei limiti di un momento e di uno spazio. Perciò, soltanto astraendoci - diceva Bergson (1970, 1972) operando dei "tagli" nel flusso della nostra esistenza - possiamo costruirci. Allora, l' "individuo costruito" emerge dall' "individuo concreto" (Bergson 1970, 1972) e lo problematizza.

Alla domanda se sia possibile rintracciare nell'esistenza quello che Robbe-Grillet (1985) definisce un "minimo significato unificante", Ricoeur (1990) risponde affermativamente, senza esitare. Anche il pensatore cattolico ha riflettuto sulle tematiche dell'autobiografia e della narrazione di sé e del proprio vissuto. La sua prospettiva processuale e narrativa dell'individuo è esposta nell'opera Soi même comme un autre (1990). Qui l'autore respinge con decisione la concezione dell'identità individuale come un puzzle e coglie l'individuo nella sua uguaglianza e singolarità, nella sua identità e diversità. Infatti, è nella narrazione che si compie il lavoro di 'identizzazione' e l'identità narrativa si distingue in mêmeté e ipseité (Ricoeur 1990). Da un lato l'individuo si riconosce unico e uguale a se stesso; dall'altra si scopre singolare, individuale e, possiamo aggiungere, un unicum. L'istanza di sostanzialità, ovvero dell'Io che si percepisce immediatamente se stesso (emergono echi bergsoniani), si sposa con quella di riflessività. E soltanto quest'ultima, l'identità riflessiva, può farsi narrativa attraverso il linguaggio, conciliando l'identità con se stessa e con la diversità a cui va incontro nel divenire.

Interessante è la declinazione in senso riflessivo che Demetrio attribuisce al verbo 'raccontare' nella sua opera Raccontarsi: l'autobiografia come cura di sé (1995). Lo sviluppo del pensiero autobiografico rientra nella categoria della cura: "chi (...) da sempre si dedica al racconto sistematico di sé (è preso da uno) stato di benessere" (Demetrio 1995). La categoria della cura è stata recentemente ben approfondita da Luigina Mortari nel suo libro Aver cura della vita della mente (2002). Aver cura di sé risponde all'esigenza autobiografica di "disegnare di senso il tempo della vita" in modo autentico e responsabile. Dunque, narrarsi autobiograficamente vuol dire aver cura di sé; cura intesa anche come "premura" e "devozione" (Mortari 2002) verso se stessi.

E una narrazione autobiografica autentica ha tanto più senso quanto più emerge da una vita vissuta autenticamente. Dunque, autobiografia, cura, etica come dimensione strettamente intrecciate tra loro. Demetrio (1995) ci offre un altro interessante suggerimento. Narrarsi vuol dire intraprendere un "viaggio", un percorso di auto-formazione, durante il quale si ha se stessi come unico alimento di cui "cibarsi". La riflessione sulla propria storia di vita può essere fonte di vita?

CRITICA LETTERARIA E AUTOBIOGRAFIA: APPUNTI PER UNA GRIGLIA DI ANALISI

Come abbiamo visto sopra, Bourdieu (1994) rifiuta una filosofia della storia di vita come successione di eventi e rifiuta che di questa storia sia possibile farne un racconto, una narrazione un romanzo. Mi permetto di allontanarmi da questa impostazione. Tuttavia, ne colgo uno spunto che reputo interessante. Secondo Bourdieu, soggetto e oggetto della narrazione autobiografica - che nel taglio da me dato all'articolo, come vedremo, coincidono - decostruiscono e ricostruiscono secondo una logica intellegibile la propria vita. Tendono, cioè a farsi "ideologi" (Bourdieu 1994), selezionando e rendendo coerenti gli eventi, ritenuti significativi, della propria vita. Il risultato è, ovviamente, una "creazione artificiale di senso". Ma, vorrei dare al termine 'artificiale' una diversa connotazione semantica, ovvero come 'non-naturale', 'intenzionalmente costruito e progettato'. E una narrazione autobiografica vuole essere meditata, anche filtrata alla luce del senso che l'autore-narratore attribuisce al proprio romanzo di vita.

L'individuo svolge costantemente attività di costruzione, lettura e interpretazione del proprio vissuto. Egli sviluppa la propria storia, ne tesse la trama e la dipana in forma narrativa. Attraverso il linguaggio l'individuo diventa 'oggetto a se stesso', dando vita a un rapporto continuamente reversibile tra ego e alter, laddove alter può corrispondere effettivamente a un individuo terzo. L'individuo come soggetto esce da sé e diventa oggetto, senza cessare di pensarsi unitario, ovvero unione inscindibile di soggetto e oggetto, di ego e alter. Dunque, l'individuo come esperienza immediata in quanto soggetto; come esperienza mediata in quanto oggetto. Possiamo riprendere l'espressione di William James (1998), affermando che l'Io mette in atto una "attiva tensione" per costruirsi in maniera unitaria e coerente.

Questo discorso torna tanto più utile se consideriamo che è il soggetto stesso a scrivere di sé, a manifestare verbalmente il proprio vissuto. L'individuo è il romanzo di se stesso nella veste di autore, narratore e contenuto. Dunque, l'autobiografia come narrazione del vissuto individuale. L'autobiografia come un testo e, in quanto tale, con un suo linguaggio e una sua critica, coerente con i canoni del sistema sociale e culturale di appartenenza. Essa si attua, allora, secondo diversi generi letterari. A partire, appunto, dal genere narrativo, tenendo presente che accanto alla prosa narrativa, l'autobiografia può snodarsi anche come diario o sotto forma di lettere. A una narrazione autobiografica di primo livello di riflessione sui propri eventi di vita, segue una narrazione di secondo livello, che possiamo definire 'meta-narrazione autobiografica'. Essa concerne i procedimenti utilizzati per redigere il proprio romanzo autobiografico e, dunque, consente una meta-riflessione più accurata e profonda sulle modalità attraverso cui il proprio vissuto è stato 'messo in scena'.

Di seguito vorrei suggerire, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni criteri di analisi di una narrazione autobiografica. Nella forma narrativa più semplice il narratore coincide con l'autore e fa proprio il punto di vista di quest'ultimo. Potrebbe essere interessante osservare se prevale una costruzione impersonale ('Sembra che', 'E' risultato che') o personale ('Evinco che', 'Ho agito in modo tale da') del periodare e, ancora, se questo si sviluppa o no secondo più proposizioni sequenziali, legate da connessioni causali e temporali; se il fulcro dell'attenzione è posto all'inizio o al termine della frase; se il narratore ricorre alla prima o alla terza persona; se si riferisce a se stesso utilizzando o no il nome proprio; se gli altri individui, che nella narrazione entrano come personaggi, sono indicati con i loro nomi di battesimo, in modo deittico o con altri nomi secondo un libero gioco semantico. In ogni caso attribuire un nome non è mai un'operazione neutra. Infatti, il "piacere di inventare i nomi", di cui parla Stillman, rende molto bene il nesso che si instaura tra il nome stesso come segno e le caratteristiche che al personaggio vogliamo attribuire. Così come non è mai un'operazione casuale l'attribuire ai personaggi tratti mascolini, femminili o androgini, come Jane Austen spesso ha fatto nei suoi romanzi.

La propria autobiografia può dipanarsi come flusso di coscienza - cui abbiamo accennato sopra. Il flusso di coscienza ben si presta a descrivere un'esperienza, interiorizzandola e assumendo un approccio fortemente introspettivo. Sono altre due le tecniche narrative che offrono una apertura diretta sulla coscienza. Il monologo interiore e il discorso indiretto libero. Si tratta di tecniche che, soprattutto nei diari, consentono una immediata verbalizzazione dei propri pensieri in modo fluido. In particolare, nel discorso indiretto libero il narratore utilizza la terza persona, giustapponendo in modo altamente informale su di un medesimo piano narrativo la descrizione dell'azione compiuta al verbo che la introduce, come 'dire', 'pensare', 'domandare'.

Il ricorso all'anacronia è un indice interessante per osservare a partire da quale momento della propria vita l'autore-narratore inizia il racconto. Egli, come Ulisse, può scegliere di collocarsi in un momento passato della propria vita e da lì procedere ulteriormente a ritroso per poi narrare gli eventi posteriori al 'momento-partenza' e giungere fino al presente. Tale 'momento-partenza' potrebbe essere stato scelto perché vi è associato un evento di vita cui l'autore-narratore attribuisce una valenza altamente significativa. D'altra parte, l'autore-narratore può intenzionalmente introdursi come proprio lettore nel testo narrato per esplicitare strategie consapevoli di meta-riflessione. La narrazione può procedere con il distacco proprio di una narrazione diegetica o di un romanzo - documento da parte di una voce esterna come in Una vita di Svevo o anche dal narratore stesso come ne La coscienza di Zeno del medesimo autore. Proprio in questo romanzo è interessante la pluralità dei punti di vista che si alternano e si oppongono. All'io narrante, ovvero Zeno anziano che scrive le sue memorie, si affianca l'io narrato, ovvero il giovane Zeno; al narratore-paziente si alterna il destinatario, ovvero lo psicanalista, in un continuo gioco di rimandi.

La narrazione autobiografica, perché abbia senso, presuppone un destinatario, che può essere l'autore-narratore stesso o una terza persona, come altra o coinvolta negli eventi-narrati. Identificare il destinatario-lettore può, dunque, essere utile per comprendere lo scopo a cui risponde tale narrazione di sé. Questa riflessione ci introduce a un'altra importante categoria, quella del tempo. La narrazione degli eventi di vita può non essere lineare e cronologica, ma il passato può richiamare il presente e il presente irrompere in qualunque istante del passato che viene narrato. Alla base di queste analisi deve, comunque, esserci sempre un presupposto irrinunciabile, ovvero come Giddens ha evidenziato, che il narratore si presenti come attendibile e garante dell'autenticità del contenuto narrato.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Z., La società dell'incertezza, Il Mulino, Bologna, 1999.
Bellah R.N., Habits of the Heart: Industrialism and Commitment in American Life, University of California Press, London, 1985.
Berger P., Kellner H., La pluralizzazione dei mondi della vita, in Sciolla L., Identità, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
Bergson H., Ouvres, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
Bergson H., Mélanges, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.
Bourdieu P., Raisons pratiques: sur la théorie de l'action, Éditions du Seuil, Paris, 1994.
Dahrendorf R., La nuova libertà, Bdl, Torino, 1977.
Dahrendorf R., La libertà che cambia, Laterza, Bari, 1980.
Demetrio D., Raccontarsi: l'autobiografia come cura di sé, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.
Elchardus M., In praise of rigidity: on temporal and cultural flexibility, in "Information sur les sciences sociales", n.3, 1994, pp.459-477.
Giddens A., Modernity and Self-Identity, Polity, Cambridge, 1991.
Cesareo V., La società flessibile, Angeli, Milano, 1997.
Heller A., La teoria dei bisogni in Marx, Feltrinelli, Milano, 1974.
James W., Il flusso di coscienza, Mondadori, Milano, 1998.
Lash C., La cultura del narcisismo, Bompiani, Milano, 1981.
Luhmann N., Illuminismo sociologico, Il Saggiatore, Milano, 1983.
Lyotard J. F., La condizione postmoderna: rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano, 1979.
Mortari L., Aver cura della vita della mente, La Nuova Italia, Milano, 2002.
Parsons T., La struttura dell'azione sociale, Il Mulino, Bologna, 1962.
Ricoeur p.,Soi-mê me comme un autre, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
Robbe-Grillet A., Lo specchio che ritorna, Spirali, Milano, 1985.
Trist E., Toward a postindustrial culture, in Dubin R., Handbook of work, organization and society, Rand McNally College Publishing Company, Chicago, 1976.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@
VOL.2 N.2 2004
ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

NEO TELEVISIONE E POSTMODERNITÀ: L'APPROCCIO DISCORSIVO COME POSSIBILITÀ D'ANALISI DEL TESTO AUDIOVISIVO

Claudia Chiurazzi

claudia.chiurazzi@fastwebnet.it

Sociologa, laureata presso la Facoltà di Sociologia Federico II di Napoli con tesi in Psicologia delle comunicazioni sociali; attualmente impegnata nel Master "Ricerche di mercato e data mining" presso l' Università di Bologna; si interessa all' analisi dei processi comunicativi in una prospettiva discorsiva attenta alle strategie retoriche e argomentative.

La comunicazione è un fenomeno intenzionale e processuale nel quale gli interlocutori cooperano nella produzione del significato. In tal senso, la comunicazione televisiva é sempre riconducibile ad un processo interattivo nel quale, se pure uno dei due poli del processo è implicito, inscritto in esso, l'altro è presente, "un destinatario anche solo virtuale, che sempre influenza ciò che viene detto" [1]. La comunicazione televisiva è pertanto un generatore di discorsi sociali; nel testo audiovisivo, anche in formati votati tradizionalmente all'informazione, quali ad esempio il telegiornale, è riconoscibile tanto una struttura narrativa (costituita da esordio, sviluppo, culmine) quanto uno sviluppo discorsivo, che, esplicitando la relazione di reciprocità tra emittente e destinatario, contiene in sé un progetto di scambio immanente alla stessa produzione del testo.

L'approccio semiotico ha contribuito all'analisi dei testi audiovisivi poiché la narrazione non è solo una modalità di rappresentazione ma un'euristica che può essere utilmente impiegata nell'individuazione delle parti semanticamente rilevanti all'interno dei processi comunicativi. Questa, d'altra parte, si rivela insufficiente nel momento in cui ci proponiamo di considerare la relazione o per meglio dire l'interazione tra testualità televisiva e testualità sociale, di tracciarne le possibili dinamiche e comprendere come il testo audiovisivo sia contemporaneamente un prodotto ed un processo, un luogo di scambio comunicativo, di produzioni discorsive orientate verso scopi e situazioni reciprocamente condivise da coloro che cooperano nello scambio comunicativo.

L'utilizzo di una struttura narrativa con sviluppo dialogico nella comunicazione televisiva, in quanto allude e mima gli scambi discorsivi caratteristici di quella interpersonale, consente il coinvolgimento del telespettatore nell'universo funzionale messo in scena attraverso il testo audiovisivo [2] e, per reciprocità, consente al mezzo televisivo stesso di costituirsi come soggetto all'interno dello spazio della quotidianità condivisa con il telespettatore. Se la capacità canonizzante della narrazione consente così di restituire allo spettatore una

realtà posta come continua rispetto a quella da lui esperibile e pensabile quotidianamente, lo stile comunicativo, ponendo al centro la dialogicità, sollecita lo spettatore ad impegnarsi attivamente nelle pratiche significative messe in atto nel e con il testo televisivo.

Lo strutturarsi della comunicazione televisiva dagli anni Ottanta secondo un modello a flusso, che vedeva l'abbandono di una programmazione riconoscibile dallo spettatore in base alle regolarità del genere, la paleotelevisione, in favore di una programmazione caratterizzata dall'ibridazione dei generi, la neotelevisione, non si è limitata a registrare il mutamento e il riallineamento del sistema di fruizione e perciò d'attesa dei destinatari con i modelli di produzione degli emittenti ma, questo fenomeno nella sua complessità, esprime quella che è la progressione tipica dell'epoca postmoderna verso la destrutturazione della rigidità degli apparati categoriali non in grado di contenere la discontinuità, la frammentazione, la complessità dei fenomeni e delle relazioni tra essi. Così com'è sempre più il flusso articolato e contraddittorio di frammenti percettivi dell'esperienza a guidare il soggetto nel suo rapporto con la realtà, allo stesso modo nella programmazione televisiva lo sfumarsi delle forti connotazioni identificative dei programmi ed il suo intrecciarsi con le pratiche quotidiane (che per certi versi realizza la fine dello spettacolo inteso come rottura della normalità), segnala l'avanzare verso la vaghezza, verso la fuzzification [3], l'adeguamento ad una "logica di pugno aperto" che insiste sul gioco tra logos ed antilogos, più che sulle rigidi distinzioni" [4]. L'adeguamento dell'esperienza alla contrazione spazio temporale che non ne consente la sedimentazione e il venir meno della stabilità dei sistemi di concettualizzazione basati sull'opposizione, producono congiuntamente un'apertura verso la permeabilità delle categorie.

La soggettività rinunciando ad ogni pretesa fondativa, si costituisce e si rivela in un esser-ci nella quotidianità, un'istanza topologica e cronologica che si realizza attraverso un movimento pendolare tra la polarità dell'idem e dell'ipse, tra la similitudine e la differenza. L'individuale ed il collettivo si rivelano intrattenendo "tra loro dei rapporti reversibili di figura e sfondo, per usare una metafora di M. Cavalloni, come avviene per gli elementi di una gestalt, ciascuno dei quali può essere percepito in maniera cosciente solo a condizione che l'altro non lo sia più e viceversa" [5]. Questo si traduce sul piano della comunicazione televisiva fondandola così come uno spazio neo barocco d'infinita variazione nella ripetizione, in cui la continua ricombinazione di testi autoreferenziali rivela uno sguardo che non avendo più la pretesa di cogliere la realtà nella sua complessità si affida a frammenti di essa, seleziona e ricostruisce gli "oggetti" della sua visione come verosimili, celando e/o rivelando le tracce del suo passaggio, assumendo il ruolo di maieuta e mentore nei confronti dello spettatore, stabilendo rapporti sempre reversibili tra figura e sfondo, visibile e invisibile [6].

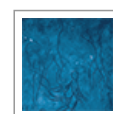
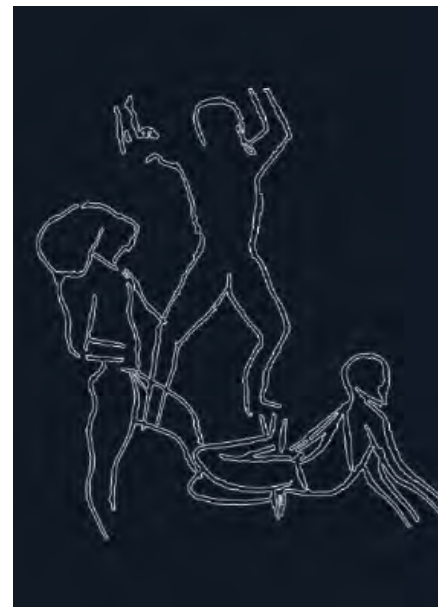
Venuta meno la possibilità di discorsi universali in grado di costituire un compatto piano di riferimento normativo, quale la categorizzazione attraverso la generalizzazione, le grands recits, si afferma una pluralità di voci la cui possibilità di sintesi è riconosciuta come operazione problematica, caratterizzata da contingenza e non considerata come un procedere della ragione illuministicamente intesa [7]. La frantumazione dell'unità, tipica della cultura post moderna < < è decentramento del soggetto, è caduta dell'idea dello stile unico e personale, è dominio di categorie spaziali e non temporali, è inattingibilità della storia passata e del mondo reale, è muoversi fra immagini, è impossibilità di organizzare passato e futuro in un'esperienza coerente, è testualità, scrittura schizofrenica, è pastiche, poiché - con la caduta dello stile - "i produttori di cultura non possono rivolgersi che al passato: all'imitazione di stili morti, ad un eloquio costituito da tutte le maschere e le voci immagazzinate nel museo immaginario in una cultura divenuta globale". Il postmoderno è regno del simulacro: "si può dire che la cultura del simulacro prenda vita in una società in cui il valore di scambio si è talmente generalizzato da cancellare la stessa memoria del valore d'uso, una società in cui, come ha osservato Guy Debord con una frase straordinaria, l'immagine è diventata la forma finale della reificazione". Il passato scompare e diventa un magazzino d'immagini: a noi non restano altro che testi > > [8].

La destrutturazione dei generi, intesi come "sistema d'ancoraggio dell'imprevedibilità dello scambio comunicativo" [9] rende palese la maggiore variabilità dei codici culturali, del sistema di attese dei destinatari e dei modelli di produzione degli emittenti, dell'eterogeneità delle pratiche sociali, il riattivarsi della dinamica tra esterno ed interno intesa come momento di costruzione della soggettività, riflessività disancorata da un istanza fondante. L'impossibilità da parte del soggetto di tenere separati i campi dell'esperienza, l'impossibilità di uno sguardo onnicomprensivo e fondativo, in grado di registrare la complessità del reale, viene ad essere riflesso nella strutturazione a flusso della neotelevisione, costruita attraverso una rete fatta di rimandi, simmetrie, autoreferenzialità. L'ibridazione dei generi viene così ad essere speculare della "pastache personality", del soggetto che costruisce il proprio sé non ricorrendo ad un'idea a priori dell'identità "vera", ma in relazione alle situazioni in cui è inserito [10].

L'interesse in definitiva verso un'analisi discorsiva della comunicazione televisiva, si congiunge così naturalmente con la riflessione sulla soggettività che si costituisce all'interno di una realtà dialogante, valorizzando la natura sociale, retorica, argomentativa, la capacità creativa e trasformativa, ossia pragmatica del linguaggio. Se come scrive Merleau-Ponty [11], l'uomo per conoscersi deve uscire da se stesso, proiettarsi attraverso mediatori che agiscono come specchi, consentendogli di ritrovarsi o - aggiungerei - rischiare di perdersi, diviene rilevante considerare come il mezzo televisivo costituendosi esso stesso soggetto in grado di intervenire nelle pratiche significative interagisca nella costruzione simbolica della realtà, e come ed in che

misura queste siano in grado di dialogare con le pratiche sociali dei suoi destinatari; perché d'altra parte solo individuato il discorso sostenuto nel testo, è possibile costruire il relativo anti discorso [12].

NOTE

1] De Grada E., Bonaiuto M., Introduzione alla psicologia sociale discorsiva, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002, p.6.
2] Wolf M., Generi e mass media in "Il palinsesto"Angeli, Milano, 1986.
3] Per "fuzzification" si intende una logica relazionale che ammette più valori di verità che non rientrano nella formulazione binaria classica. (Susan Haacck Filosofie delle logiche,FrancoAngeli,Milano,1983 pag. 197). Scrive a tale proposito G. Ferraro "D' altro canto, la compattezza è importante quando un sistema culturale deve garantirsi una forte identità, una coesione che gli permetta con energia a sistemi alternativi. Ma essa non è più utile nel momento in cui il sistema culturale si presenta piuttosto come forma unica e inglobante, variegato al suo interno ma retto da logiche di tipo fuzzy, piuttosto che da architetture che esplicitano le loro basi oppositive. Si tratta di un sistema che tende a rappresentarsi agli occhi dei suoi utenti come sistema aperto, modulare, capace di agire a vari livelli senza porre vincoli di forte sistematicità" (Ferraro G., La pubblicità nell' era di Internet,Meltemi, Roma,1999 pag.36).
4] Billing M., Discutere e pensare: un approccio retorico alla psicologia sociale, Cortina Editore, Milano, 2003, pag. 182-189.
5] Dechamps J., Serino C., Mondi al singolare, pag.39.
6] N'è esempio la crescente attenzione verso i dietro le quinte dei così detti programmi-evento come il Festival di San Remo, in cui si il rapporto figura/sfondo, scena e retroscena è invertito.
7] Lyotard F., La condizione postmoderna: rapporto sul sapere, Garzanti, Milano, 1981.
8] Nacci M., Postmoderno,in La filosofia (a cura di) Rossi P. Stili e modelli teorici del novecento, Volume IV, Utet, Torino, 1995, pag.367.
9] Losito G., Il potere dei media, Carocci, Roma, 2000, pag.123.
10] Gergen, J.K., The satured Self, Basic Book, New York,1991.
11] Merleau-Ponty M., Fenomenologia della percezione, Bompiani, Milano, 2003.
12] Buonaiuto M., De Grada E., Introduzione alla psicologia sociale discorsiva, Editori Laterza, Milano,2002, pag.144.

DOAJ Content

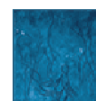
DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

newsletter subscription
send e-mail to
newsletter@analisiqualitativa.com
www.analisiqualitativa.com

AQ analisiqualitativa.com
Communicative Processes Observatory
Cultural Scientific Association
Catania - Italy
info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

INCONSCIO, INDIVIDUAZIONE ED IMMAGINAZIONE ATTIVA IN C.G. JUNG

(Traduzione Lidia Dutto)

Véronique Brandner Liard

v.liardbrandner@wanadoo.fr
Maître de Conférences à l'Université Catholique de l'Ouest à Angers; Direttrice dell'Istituto di Lingue.

Carl Gustav Jung nasce nel 1875 a Kesswill, in Svizzera, sulle rive del Lago di Costanza. Figlio di un pastore protestante, dopo aver seguito gli studi in medicina diventa discepolo di Freud. Rifiutando l'interpretazione puramente sessuale del disagio psichico, Jung elabora una propria concezione della struttura e del funzionamento della psiche e fonda la pscologia analitica. La scuola freudiana riconduce tutto alla sessualità, dipingendo l'inconscio come una sorta di soffitta nella quale sono inseriti i desideri sessuali rimossi perché vietati **[1]**. Per Jung, pur affermando che nessun pensatore o ricercatore potrebbe negare l'importanza delle esperienze e dei conflitti sessuali e amorosi, non è possibile provare che la sessualità sia il solo impulso fondamentale dell'animo umano. Una scienza sprovvista di pregiudizi potrà piuttosto riconoscere che la psiche ha una struttura estremamente complicata. Secondo Jung è impossibile asserire in modo definitivo che la sessualità sia l'unica interpretazione valida. Nell'alveo delle scienze naturali abbiamo appreso a non ricondurre tutto ad una sola forza, come si faceva in passato con il calore o l'elettricità, giungendo ad utilizzare il vocabolo "energia" quale fondamento esplicativo di qualsiasi modificazione quantitativa. Jung sottolinea che sarebbe opportuno accettare l'idea di "energia" psicologica e qualificarla come "libido" **[2]**.

Se si rifiuta una teoria dell'inconscio unicamente fondata sulla sessualità, sostituendola con una concezione energetica, si potrà dire che l'inconscio racchiude tutti gli elementi psichici che non raggiungono, non raggiungono più o non raggiugeranno che in un secondo tempo la coscienza. Il pensiero di Jung è che uno strato superficiale dell'inconscio sia senza dubbio personale. Egli lo qualifica in questo modo in quanto costituito da esperienze vissute nel corso della vita. Il rimosso è certamente contenuto in questo inconscio personale. Tuttavia occorre aggiungervi ciò che abbiamo dimenticato (i ricordi in generale, ma anche ciò che abbiamo inteso o letto) e ciò che abbiamo percepito senza averne avuto coscienza (poiché questi elementi permangono al di sotto della soglia di percezione dell'udito o al di fuori del nostro campo visivo) **[3]**. Ciò malgrado, il concetto di inconscio personale non è sufficiente a cogliere nel suo complesso la natura dell'inconscio. Se l'inconscio non fosse nulla, sarebbe teoricamente possibile ricondurre tutte le visioni di un

malato di mente a delle esperienze vissute e a delle impressioni individuali. Certamente, spesso è così, ma esistono dei prodotti dell'immaginazione per i quali invano si cercano le radici nella storia dell'individuo. In tal caso, per Jung, si tratta di visioni mitologiche.

Da dove provengono queste ultime? Senza dubbio dal cervello, scrive Jung. Egli pensa che si tratti di una struttura ereditaria. Alla nascita siamo dotati di un cervello altamente sviluppato che porta con sé tutta la sua storia e che, quando è creativo, attinge dalla storia dell'umanità. Non si tratta di una storia "obiettiva" bensì della storia naturale, antichissima, della struttura cerebrale che si è vigorosamente trasmessa dalla notte dei tempi. Tale struttura racconta la storia dell'umanità, vale a dire il mito eterno della morte e della rinascita. Tale inconscio, che è nascosto nella struttura cerebrale e non si manifesta che nell'immaginazione, è ciò che Jung definisce inconscio sovra-personale o inconscio collettivo. Contrariamente all'inconscio personale, vi si ritrovano dei contenuti e delle modalità comportamentali che sono comuni a tutti gli individui. In altre parole, esso forma il fondamento psichico generale, presente in tutti gli esseri umani, e si rivela nelle visioni dell'artista, nell'ispirazione del pensatore, nell'esperienza del religioso. Mentre l'inconscio collettivo è uno spirito "onnipresente" e "onnisciente", l'inconscio personale è costituito da contenuti che furono un tempo coscienti e sono successivamente scomparsi dalla coscienza, in quanto dimenticati o rimossi, pertanto i contenuti dell'inconscio collettivo mai sono stati coscienti.

Tali contenuti dell'inconscio collettivo sono gli archetipi. Lo studio della mitologia, afferma Jung, li definisce "motivi". Nella psicologia di Levy-Brühl, essi corrispondono alle "rappresentazioni collettive". Adolf Bastian li ha definiti come "pensieri elementari o pensieri primordiali". Jung riconosce che la sua idea di archetipo non è esclusivamente un SUO concetto, ma che esso è stato parimenti sviluppato e definito in altri settori scientifici [4]. Nel nostro cervello esistono dei tracciati ereditari, delle modalità di funzionamento psichico, dei comportamenti "innati", come quando il pulcino esce dall'uovo oppure quando gli uccelli costruiscono il nido, dunque i cosiddetti "patterns of behaviour". Questo aspetto dell'archetipo è l'aspetto biologico che interessa la psicologia scientifica. Ma quando si guarda a quest'immagine "dall'interno", gli archetipi risultano essere delle possibilità innate di rappresentazione. Sono le immagini delle reazioni istintuali, cioè necessarie a livello psichico, ad alcune situazioni. Quando, nella vita di un uomo, avviene qualche cosa che corrisponde ad un archetipo, quest'ultimo viene attivato. L'archetipo non è un'immagine trasmessa in modo ereditario, ma una "possibilità" di immagine. Spesso esso si veste di simboli che portano il soggetto in uno stato di partecipazione, di emozione, le cui conseguenze sono imprevedibili. Il linguaggio dell'inconscio è un linguaggio immaginifico e gli archetipi appaiono di conseguenza sotto forma di immagini personificate o simboliche. Il numero di archetipi è relativamente ristretto poiché corrisponde alle differenti possibilità di esperienze fondamentali che può sperimentare l'essere umano. Tali condizioni generali, date dalla struttura ereditaria del cervello, sono la ragione per la quale in tutto il mondo si ritrovano simboli e motivi mitici similari. L'anima contiene tutte le immagini da cui sono nati i miti, poiché i miti sono le manifestazioni psichiche che rappresentano la natura dell'anima. Tutti i fenomeni naturali, come l'estate e l'inverno o le variazioni lunari, sono delle espressioni simboliche del dramma interno e inconscio dell'anima che è proiettata verso l'esterno [5].

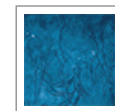
Uno dei principali archetipi è quello del Sé che si trova al centro del processo dell'individuazione. Quest'ultimo è il parallelo psichico del processo di crescita e di invecchiamento del corpo umano. Nel corso della vita, l'uomo in un primo tempo viene iniziato alla realtà esterna. Il me si forma e la persona si sviluppa. La persona designava in origine la maschera che indossava l'attore e ne indicava il ruolo. Ciò che Jung chiama persona è di conseguenza la maschera dietro alla quale ci nascondiamo e che ci permette di apparire in un certo modo. Talvolta, la persona si impadronisce dell'individuo a sua insaputa. Ed alcuni si identificano a tal punto con la loro persona sino a giungere ad ignorare la loro vera natura. Ora, la persona non ha nulla di reale. Essa altro non è che un pezzo di psiche collettiva, il segno di un assoggettamento del comportamento. Essa è un compromesso tra l'individuo e la società. In un primo tempo, occorre liberarsi delle false rappresentazioni della persona, ma anche "della forza suggestiva delle immagini inconscie" [6]. Ed è a queste tappe che conducono ad un ampliamento della personalità ed alla realizzazione del proprio Sé che Jung si poneva particolarmente interessato. Per realizzarsi, occorre impegnarsi lungo il percorso dell'individuazione, in altre parole "divenire un essere individuale e, nella misura in cui si intende come individualità la propria unicità più intima, l'unicità ultima ed incomparabile, diventare il vero e proprio Sé" [7].

La prima tappa conduce all'esperienza dell'ombra, dal lato oscuro del sé il quale, pur invisibile, non è inseparabile dalla nostra natura nella sua totalità. Si tratta della parte di noi stessi che, per delle ragioni morali o estetiche per esempio, rifiutiamo di accettare poiché essa è contraria ai principi coscienti che la nostra società riconosce come accettabili. Ma quando siamo invasi dalla collera, imprechiamo e manchiamo di rispetto, sovente contro la nostra volontà, nei confronti di coloro che ci circondano, si manifestano in tal modo delle particolarità che riusciamo normalmente a dissimulare e di cui ignoriamo talvolta anche per molto tempo, a volte anche per tutta la vita, l'esistenza. L'emozione le rende visibili e non possiamo nasconderle, né dinnanzi a noi né dinnanzi agli altri. La prima forma è l' "ombra personale" che contiene i tratti psichici non vissuti dell'individuo. La seconda è l' "ombra collettiva" che rappresenta il lato oscuro dello spirito del tempo, l'opposto nascosto. Ambedue sono attive nella psiche umana. Ciascun individuo è seguito dalla propria ombra ma meno essa è rappresentata nella vita cosciente dell'individuo, più essa è nera e densa. In generale, l'ombra non è completamente cattiva. Essa è soltanto vile, primitiva, disadattata e sgradevole. Ma

questi lati possono essere vividi. Sino a che non veniamo a confronto con la nostra ombra essa ci impedisce di progredire lungo il cammino delle profondità dell'inconscio. Confrontarsi con la propria ombra significa prendere coscienza della propria natura in modo critico, senza riserve. Occorre accettare che ciò che si condanna negli altri si trova anche in noi stessi e quindi ricusare le nostre proiezioni. Ciò che si biasima negli altri, occorre saperlo biasimare anche in sé stessi, qualora necessario.

La seconda tappa dell'individuazione è l'incontro con l'anima per l'uomo e l'animus per la donna. La figura archetipica dell'anima/animus rappresenta l'immagine collettiva dell'altro sesso dalla quale abbiamo ereditato e con la quale impariamo l'essenza dell'altro (la femminilità per l'uomo, la mascolinità per la donna). L'anima è il polo opposto della persona. Più l'individuo si sforza di assumere il ruolo di una personalità forte, più tenta di corrispondere all'immagine ideale che si è data o che gli è stata imposta, e più egli cerca di compensare internamente questa forza tacciandola di debolezza femminile. Proprio come l'ombra, si puo' incontrare l'anima/animus sotto la sua forma interiore, simbolica (per esempio durante un sogno). Alcuni animali ed alcuni oggetti possono di conseguenza simbolizzare l'anima et l'animus quando appaiono nel loro aspetto puramente istintivo. L'anima può prendere la forma di una mucca, di un gatto, di una tigre, di un battello o di una grotta e l'animus quella di un'aquila, di un toro, di un leone o ancora di un simbolo fallico come la lancia o la torre. Incontriamo l'anima/animus nella loro forma esterna, concreta, quando una persona dell'altro sesso diventa per proiezione portatrice di una parte della nostra psiche inconscia. Nell'uomo, la prima di queste persone è la madre; più tardi ella sarà sostituita da altre donne. Mentre il padre, che protegge il bambino dai pericoli della vita esterna, è un modello di persona, la madre, che è colei che protegge dai pericoli che possono sopraggiungere dall'anima, è un modello di anima. Per questa ragione, nei riti di iniziazione maschile, i giovani venivano introdotti alle cose dell'al di là (che rappresentavano simbolicamente i segreti dell'anima) per permettere loro di distogliersi dalla protezione materna. Ai nostri giorni, privo di tale iniziazione, l'uomo proietta l'anima in blocco sulla donna della quale si innamora. L'uomo sposato si dimostra di conseguenza molto puerile, dipendente e servile, poiché regredisce situandosi di fronte alla donna come di fronte ad una madre, o al contrario diventa tiranno e costantemente preoccupato della sua superiorità virile poiché si rivolta contro il doppio pericolo che rappresenta la donna, quest'ultima in misura di contenere il proprio animus ed i miracoli dell'anima di suo marito. L'uomo socombe sovente alla tentazione di conquistare la donna che corrisponde al meglio al carattere particolare della propria femminilità inconscia, la donna, dunque, che può accettare più facilmente la proiezione della sua anima. Così l'uomo sposa sovente la peggiore delle sue debolezze. Tale proiezione dell'anima comporta una conseguenza fastidiosa. Infati, la donna finisce per dominare nella coppia. Se la sua dominazione sull'uomo è di fatto assoluta, essa mal sopporta questo aumento di potenza di cui non sa che farsene. E quindi sviluppa alla fine un complesso di inferiorità che la spinge a comportarsi "meno bene" di suo marito. Tale fatto apporta quindi all'uomo la prova che non è lui, che di fatto è l' "eroe", a mancare di classe, ma sua moglie. Quest'ultima recupera allora la felice illusione di aver spostato un eroe [8].

Quando l'uomo riesce a riconoscere, a prendere coscienza del lato femminile che contiene la sua psiche, (e parimenti la donna fa per il proprio lato maschile), diviene possibile gestire meglio le proprie emozioni. L'altro sesso perde dunque il lato misterioso e minaccioso perché si sono esperiti i tratti caratteriali nelle profondità della propria psiche. Di conseguenza, l'anima non è più una vipera, una tentatrice che conduce l'uomo verso la perdita, bensì la musa luminosa e saggia che lo fa progredire. L'animus non è più un demone che vuole avere sempre ragione, ma un essere creatore. Così, anima e animus cessano di agire unicamente a partire dal nostro inconscio, ma ci permetteno di integrare tale parte della nostra psiche nell'inconscio per sviluppare la nostra personalità.

La tappa successiva è l'apparizione dell'archetipo del Vecchio Saggio, personificazione del principio spirituale. Il Vecchio Saggio fa parte delle figure del Sé di cui rappresenta la parte maschile. La personalità mana è l'archetipo dell'uomo forte che si manifesta sottoforma di eroe, mago o sovrano. Nella donna, tale immagine sarà quella della Magna Mater, la Grande Madre. Si tratta di una figura materna, sovrana, universale, piena di pietà, di misericordia e di abnegazione, "che ha scoperto il grande amore, mentre questi è l'annunciatore della verità ultima" [9]. Queste due figure sono estremamente affascinanti e possono condurre l'individuo nella megalomania nel caso in cui non sappia proteggersi dal pericolo di un'identificazione differenziandosi nettamente da esse. Nietzsche, per esempio, si è totalmente identificato con il personaggio di Zarathustra, poi a quello di Dioniso e di Gesù. Jung definisce queste figure archetipiche dell'inconscio col termine di "personalità mana". Aver del "mana" significa possedere una forza efficace sugli altri, ma significa anche correre il rischio di diventare presuntuosi, e quindi peggiori. Non bisogna neppure concretizzare la personalità mana, non farla diventare un Dio, poiché tale errore renderebbe l'individuo un essere miserabile, piegato sotto il peso dei suoi peccati. L'unica soluzione è la disintegrazione della personalità mana attraverso la presa di coscienza dei suoi contenuti. Tale passaggio comporta un ritorno verso sé stessi come essere viventi e non in quanto principio assoluto. L'individuo eviterà così ogni proiezione dei valori e non valori su Dio e il diavolo conservando l'importanza di cui ha bisogno per non diventare il giocattolo delle forze inconsce che lo abitano. Si tratta in questo stadio dell'evoluzione psichica di lasciar fuoriuscire ciò che è fondamentalmente "maschile" e fondamentalmente "femminile", in altri termini ciò che costituisce lo "spirituale" nell'uomo ed il "materiale" nella donna. L'obiettivo questa volta non è quello di confrontarsi con le caratteristiche dell'altro sesso nella propria psiche, bensì di riconoscere ciò che la propria natura rappresenta. La presa di coscienza di questi contenuti permette all'uomo di liberarsi dell'immagine del padre

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

mentre per quanto riguarda la donna di liberarsi dell'immagine della madre. Così viene sperimentato per la prima volta il carattere unico della propria individualità.

L'ultima immagine archetipica che appare è quella del Sé. Il sé riunisce i due sistemi psichici, il conscio e l'inconscio, tramite un centro comune. Il Sé è il centro della totalità psichica, come il Me è il centro del conscio. "Se proviamo a rappresentarci il conscio con il Me al centro rispetto all'inconscio e se ci si rappresenta quindi il processo di assimilazione dell'inconscio, possiamo immaginarci tale assimilazione come una sorta di avvicinamento tra il conscio e l'inconscio; qui il centro dell'insieme della personalità non è più nel Me, ma un punto che si trova in mezzo al conscio e l'inconscio. Sarebbe il punto del nuovo equilibrio, una nuova centratura della personalità globale, un centro che può essere virtuale e che conferisce una nuova base sicura alla personalità in virtù della sua posizione centrale tra il conscio e l'inconscio" **[10]** (GW 8, p.229, par. 365). Jung caratterizza il Sé "come una sorta di compensazione del conflitto esistente tra interno ed esterno" **[11]**. Il sé è lo scopo della vita poiché è "l'espressione la più totale della combinazione del destino che si chiama individuo" **[12]**. Solo nel momento in cui questo centro viene trovato ed integrato l'uomo ha risolto il problema della relazione tra le due realtà che ci sono imposte, la realtà interna e la realtà esterna. L'individuazione è un approccio progressivo dei contenuti e delle funzioni della totalità psichica nonché il riconoscimento dei loro effetti sul Me. Essa porta a riconoscere cio' che siamo per propria natura, in opposizione a cio' che vorremmo essere.

Uno dei metodi per progredire sulla via dell'individuazione è l'immaginazione attiva, "che utilizza le capacità dell'immaginazione diurna in vista di una relazione che trae origine dall'inconscio. Essa è il complemento, in qualche misura la controparte, dell'interpretazione dei sogni" **[13]**. Essa permette di miscelarsi ai processi inconsci. Lasciandoli prendere possesso del sé - spiega Jung - se ne prende possesso e si unisce in tal modo il conscio e l'inconscio. L'immaginazione attiva porta a delle esperienze simboliche e attraverso le stesse all'esperienza del proprio centro, il Sé. Jolande Jacobi afferma che questa immaginazione non ha nulla a che vedere con l'immaginazione nel senso corrente del termine. L'immaginazione qui è compresa nel senso di "forza immaginativa". Si tratta di provocare attivamente l'apparizione di immagini. Vi è attivazione degli strati psichici più profondi per favorire l'emergere dei simboli e pervenire ad un effetto tanto creativo quanto curativo. Si tratta di una discesa cosciente nelle profondità della propria anima per riconoscere i contenuti di tali profondità ed integrarli alla coscienza **[14]**. Jung descrive l'immagianzione attiva come un metodo "di introspezione, cioè di osservazione del flusso delle immagini interne" **[15]**. Non viene imposto alcun tema. E' l'inconscio ad offrire il punto di partenza. Si concentra l'attenzione su un'immagine impressionante o incomprensibile o su un'impressione visiva spontanea e si osserva come questa immagine si trasforma. Via via la stessa si arricchisce di dettagli e si evolve. Tale metodo fa sorgere numerosi contenuti dell'inconscio. Esso riposa su un abbassamento voluto della coscienza e dell'influenza limitante di quest'ultima sull'inconscio. Occorre eliminare ogni critica proveniente dalla ragione ed osservare ciò che avviene con assoluta obiettività. Non bisogna né riflettere, né cercare una soluzione, ma "bloccare il discorso e portare l'emozione a prendere forma" **[16]**. L'immagine che appare deve essere considerata come realtà. Occorre "entrare" nella storia confrontandosi con gli elementi che appaiono, in altre parole, vivere pienamente in questa storia senza la distanza che potrebbe porvi un conscio che giudica la situazione. Il paziente sarà capace di integrare il vero senso delle immagini quando riconoscerà che esse non sono unicamente un'esperienza personale bizzarra senza legami con il suo ambiente, bensì un'espressione ricorrente di fatti e processi obiettivi che hanno luogo nella psiche umana. Egli modificherà di conseguenza il proprio punto di vista spostando il centro della sua personalità verso il Sé. Elie Humbert riporta il seguente episodio: "ad un'analizzante che gli riportava l'immagine seguente: "Sono in riva al mare e vedo sopraggiungere un leone, ma esso si trasforma in battello", Jung rispose: "non è vero, se si trova in riva al mare e vede arrivare un leone, lei ha paura, trema, si chiede che cosa farà e non potrà trasformarsi subito in battello" **[17]**.

Jung ha sperimentato su di sé l'esperienza. Il periodo successivo alla sua rottura con Freud fu caratterizzato da un' "incertezza interiore, o più ancora, da un disorientamento" **[18]**. Egli avvertiva una forte pressione interiore. I suoi sogni lo turbavano senza che potesse comprenderli. Decise allora di abbandonarsi agli impulsi del suo inconscio. Gli apparve dunque un ricordo tratto dalla sua infanzia, carico di emozione. Poi, nel 1913, è assalito da visioni apocalittiche. Vede "le potenti onde gialle, le macerie delle opere della civilizzazione e la morte di innumerevoli migliaia di esseri umani" **[19]**. Due settimane più tardi, questa visione ritorna, culminando in un flotto di sangue. Il 1° agosto 1914, scoppia la prima guerra mondiale. Le visioni continuano. Jung ha l'impressione che giganteschi blocchi si precipitino su di lui. Sa di poter divenire folle, ma la volontà di trovare il senso di questi fantasmi è più forte di ogni cosa. Ricorre agli esercizi di yoga, il tempo appena di ritrovare la calma per poter riprendere il lavoro con il suo inconscio. Si accorge di tradurre in immagini le emozioni che lo agitano e, allora, sopraggiunge la pace. Ma non lascia le cose al livello delle emozioni. Se lo avesse fatto, scrive, sarebbe stato lacerato dai contenuti del suo inconscio. Trascrive in modo maldestro, egli afferma, i suoi fantasmi, poiché "gli archetipi parlano in modo patetico e ridondante" **[20]**. Talvolta gli sembra anche di intendere qualche cosa. Sotto la soglia della coscienza, tutto è vivo. Non riesce sempre a comprendere i suoi fantasmi. Li trascrive avvertendo sovente una violenta resistenza. I fantasmi gli appaiono talvolta come "un amalgama infernale di elementi solenni e di elementi ridicoli" **[21]**. Per catturare i suoi fantasmi, si abbandona in essi, ma forte è la sua angoscia. Sa che occorre impadronirsi delle sue immagini prima che esse si impadroniscano di lui. Quando non comprende i suoi sogni, egli li dipinge per meglio rappresentarseli. Disegna anche in modo spontaneo dei mandala. Nei suoi sogni, egli incontra dei personaggi

con i quali s'intrattiene. Nel 1916, avverte la necessità di dar forma a ciò che vive interiormente. Redige dunque i "Sette Sermoni ai Morti" che interpreta come una sorta di preludio alle comunicazioni che andrà a fare sull'inconscio. Tutti i suoi successivi lavori provengono da questi fantasmi e da questi sogni iniziali. La sua ricerca scientifica gli permette di aggrapparsi a questo caos di immagini. Si sforza di comprendere razionalmente ogni immagine e di trarne le conseguenze etiche che s'impongono. Si rende conto che ha bisogno di dimostrare che i contenuti dell'esperienza psichica sono "reali" in quanto esperienze collettive che possono ripetersi in tutti gli individui. A seguito di numerosi sogni, finalmente comprende che lo scopo dello sviluppo psichico è il Sé. Jung considera questi anni come i più importanti della sua vita. Tutta la sua attività ulteriore "consistette nell'elaborazione di quanto era scaturito dall'inconscio (...). Fu la materia prima per l'opera di una vita" [22].

Nel corso della sua carriera, Jung utilizza il metodo dell'immaginazione attiva con alcuni pazienti. Descrive il caso di un giovane artista che non riusciva a capire che cosa fosse l'immaginazione attiva. Il giovanotto doveva prendere il treno per recarsi da Jung. Un giorno, mentre attendeva alla stazione, vide un'insegna che rappresentava delle cascate, una prateria verde con una collina al centro e delle mucche sulla collina. Immaginò che il paesaggio fosse reale, che saliva sulla collina e che presto avrebbe visto ciò che vi era dall'altra parte. Vide un viottolo che costeggiava un abisso ed una roccia. Dopo aver oltrepassato la roccia, vide una piccola cappella la cui porta era socchiusa. Entrò. Sull'altare ornato di fiori si trovava una statua della Vergine in legno. Guardò il suo viso e a quel punto qualcosa con le orecchie appuntite scomparve dietro l'altare. Pensò fosse stupido e la visione sparì. Tuttavia finì col dirsi che ciò che aveva veduto era forse reale. Guardò nuovamente l'insegna, rifece lo stesso percorso, discese lungo la collina ed entrò nella cappella. Si disse che se la cosa con le orecchie appuntite avesse saltato dall'altare dietro la statua della Vergine, non avrebbe più tacciato di stupidità la sua visione. E vide dunque la stessa cosa della volta prima. Seppe allora che poteva contare sulla propria immaginazione ed imparò a servirsene. I pazienti spesso sperimentano il bisogno di rappresentare queste immagini interiori e si servono costantemente del disegno, della pittura o della scultura, sovente senza che il terapeuta lo richieda. Jung riporta il caso di un intellettuale al quale venne richiesto unicamente di prestare attenzione ai sogni e questi iniziò spontaneamente a dipingere le immagini che aveva visto in sogno e che gli sembravano importanti. Nel corso di qualche mese, lavorò sull'inconscio per mezzo del disegno e Jung constatò un sensibile miglioramento del suo stato [23], sebbene questo paziente non fosse in trattamento presso di lui. Jung riporta inoltre il caso di uno schizofrenico che disegnò un vaso pieno di diversi elementi che simbolizzava il proprio Sé e tutti i suoi elementi inconciliabili. Egli interpreta questo disegno come un tentativo di autoguarigione. Il vaso riprende l'idea del cerchio magico che si ritrova anche nei mandala. Il paziente cerca di compensare il disordine psichico che avverte costruendo un centro attorno al quale dispone in modo concentrico ciò che si oppone e sembra inconciliabile. Non si tratta di un atto volontario, ma di un impulso istintivo. La quadratura del cerchio è uno dei numerosi motivi archetipici che sono alla base dell'elaborazione dei nostri sogni. E' l'archetipo della totalità, l'archetipo del Sé per eccellenza.

L'immaginazione attiva è tuttavia un metodo pericoloso così come sottolinea Jung [24]. Il rischio più insignificante è che il paziente possa sfociare verso la "libera associazione" di Freud e si ritrovi racchiuso nello sterile cerchio dei suoi complessi. Il secondo rischio è che il paziente mostri soltanto un interesse estetico ai contenuti autentici che produce, condannandoli a restare nella sfera delle fantasmagorie. In tal caso non vi sarà alcun risultato. Il senso ed il valore di queste visioni si rivelano soltanto quando vi è integrazione nella personalità nel momento in cui il paziente vi si confronta tanto sul piano del significato quanto sul piano morale. Il terzo rischio è che i contenuti ad alta carica energetica possano sommergere la coscienza e prendere possesso della personalità. Nelle persone predisposte ne risulta uno stato che, almeno temporaneamente, non può essere differenziato dalla schizofrenia e può anche diventare un vero intervallo psicotico.

L'individuazione prefigurata da Jung, qualunque sia il metodo impiegato per tentare di raggiungerla, è accessibile ad un ristretto numero di individui. Innanzitutto perché il lavoro su di sé è difficile. Jung ironizza che se avesse trovato un rimedio da iniettare, il suo metodo sarebbe stato accettato immediatamente poiché non avrebbe richiesto sforzo alcuno, alcuna pena agli individui [25]. Il secondo problema che ostacola l'individuazione è la facoltà umana all'imitazione [26]. Crediamo di poterci differenziare imitando una personalità o cercando di appropriarci di una particolare qualità. Invece di migliorare, ricacciamo ancor più nell'inconscio ciò che siamo veramente; si tenta di diventare ciò che vorremmo essere invece di concentrarci su ciò che veramente siamo. Supponiamo ora che riuscendo a superare questi problemi, l'uomo abbia sempre la volontà di individuarsi. Non vi arriverà per forza. Infatti, Jung sottolinea parecchie volte nella sua opera che questo metodo non è applicabile se non ad individui dotati di un certo grado di intelligenza e di un senso di moralità intatto [27]. Una mancanza di istruzione, un'intelligenza mediocre e una morale dubbia sono criteri che escludono a priori il 50% della popolazioni. Coloro che, pur poco numerosi visto il carattere arduo e periglioso dell'impresa, riuscissero nell'individuazione, formerebbero una "minoranza dirigente". In un altro testo, Jung precisa che non si tratta né di convincere né di fare sermoni agli altri, non individuati, ma di influenzare con l'inconscio, di esercitare un effetto che i primitivi qualificano col termine "mana" [28]. Abbiamo qui un elitarismo evidente. Lo stesso Jung ammette che si potrebbe anche utilizzare malamente il suo metodo a livello psicoterapeutico il quale diverrebbe allora uno strumento per educare la popolazione in seno ad uno scopo molto preciso, generalmente politico. La psicoterapia potrebbe diventare un "tecnicismo" avente come obiettivo unicamente l'aumento del rendimento sociale. L'anima perderebbe definitivamente la

sua autonomia e non diverrebbe che una semplice funzione utilizzabile secondo il ben volere dello Stato [29]. La psicologia sarebbe "una semplice analisi delle possibilità di razionalizzazione dell'apparato psichico" [30]. E' dunque sperabile sotto tutti i punti di vista che i tentativi di evoluzione psichica siano limitati ai pazienti ai quali tali metodi sono applicabili e possono apportare sollievo.

NOTE

1] C.G. Jung, GW 9/I, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, "Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten", Walter Verlag, Olten,1995, p. 13.
2] C.G. Jung, GW 8, Die Dynamik des Unbewussten, "Über die Energetik der Seele", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 39-40.
3] C.G. Jung, GW 7, Zwei Schriften über analytische Psychologie, "Über die Psychologie des Unbewussten", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 74.
4] C.G. Jung, GW9/I, "Der Begriff des kollektiven Unbewussten", p. 55.
5] C.G. Jung, GW 9/I, "Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten", p. 15-16.
6] C.G. Jung, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", p. 184: "der Suggestivität unbewusster Bilder".
7] Ibidem, p. 183: "[...] zum Einzelwesen werden, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzeigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst werden."
8] Ibidem, p. 203.
9] Ibidem, p. 235: "[...] die Entdeckerin der großen Liebe, so wie er der Verkünder der letzten Wahrheit ist."
10] C.G. Jung, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", p. 229: "Wenn man sich das Bewusstsein mit dem Ich als Zentrum des Unbewussten gegenübergestellt denkt, und wenn man sich nun den Prozess der Assimilation als eine Art der Annäherung zwischen Bewusstsein und Unbewussten dazu vorstellt, so kann man sich diese Assimilation als eine Art von Annäherung zwischen Bewusstsein und Unbewussten denken, wobei das Zentrum der totalen Persönlichkeit nicht mehr mit dem Ich zusammenfällt, sondern ein Punkt in der Mitte zwischen Bewusstsein und Unbewussten ist."
11] Ibidem, p. 246: "[...] eine Art Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen".
12] Ibidem: "[...] der völligste Ausdruck der Schicksalkombination, die man Individuum nennt".
13] Elie Humbert, "L'imagination active d'après C.G. Jung", Cahiers de psychologie jungienne, n.13, Printemps 1977.
14] Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung - Eine Einführung in das Gesamtwerk, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main, 1978, p. 143.
15] C.G. Jung, GW 9/I, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, "Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur", Walter Verlag, Olten,1995, p. 206-207.
16] Ibidem, p. 10.
17] Ibidem, p. 11.
18] C.G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé,Walter Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 1995, p. 174: "[eine Zeit] innerer Unsicherheit, ja Desorientiertheit".
19] Ibidem, p. 178: "die gewaltigen gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer der Kulturwerke und den Tod von unzähligen Tausenden".
20] Ibidem, p. 181: "Die Archetypen reden pathetisch und sogar schwülstig".
21] Ibidem: "ein höllisches Gemisch von Erhabenem und Lächerlichem".
22] Ibidem, p. 203: "[...] das auszuarbeiten, was [...] aus dem Unbewussten ausgebrochen war [...]. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk."
23] C.G. Jung, GW 18/I, Das symbolische Leben, "Über Grundlagen der analytischen Psychologie", Walter Verlag, Olten,1995, p. 190-192.
24] C.G. Jung, GW 8, Die Dynamik des Unbewussten, "Die transzendente Funktion", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 82/83.
25] C.G.. Jung, Jung parle, Rencontres et interviews, "Interview pour la Suisse à l'occasion du 85e anniversair" (1960), Buchet-Chastel, Paris, p. 358.
26] C.G. JUNG, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten" (1928), p. 163.
27] C.G. JUNG, GW 18/2, Das symbolische Leben, "Ein dem Weltfrieden dienlicher Einstellungswandel", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 652.
28] C.G. JUNG, GW 10, Zivilisation im Übergang, "Gegenwart und Zukunft" (1957), Walter Verlag, Olten, 1995, p. 334.
29] C.G. JUNG, GW 16, Praxis der Psychotherapie, "Die Psychotherapie in der Gegenwart" (1941), Walter Verlag, Olten, 1995, p. 113.
30] Ibidem, p. 115.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@
Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributions dans différents domaines thématiques
M@gm@ vol.2 n.2 Avril-Juin 2004

INCONSCIENT, INDIVIDUATION ET IMAGINATION ACTIVE CHEZ C.G. JUNG

Véronique Brandner Liard

v.liardbrandner@wanadoo.fr
Maître de Conférences à l'Université Catholique de l'Ouest à Angers; Directrice de l'Institut des Langues.

Carl Gustav Jung naît en 1875 en Suisse, à Kesswill, au bord du Lac de Constance. Fils de pasteur protestant, il fait des études de médecine et devient le disciple de Freud. Refusant l'interprétation purement sexuelle des troubles psychiques, Jung élabore sa propre conception de la structure et du fonctionnement de la psyché et fonde la psychologie analytique. L'école freudienne ramène tout à la sexualité et dépeint l'inconscient comme un débarras dans lequel sont entassés tous les désirs sexuels refoulés parce qu'interdits [1]. Jung concède qu'aucun penseur ou chercheur ne saurait nier l'importance des expériences et conflits sexuels et amoureux. Mais on ne pourra jamais prouver que la sexualité est la seule impulsion fondamentale de l'âme humaine. Une science dépourvue de préjugés reconnaîtra plutôt que la psyché a une structure extrêmement compliquée. Il est impossible, selon Jung, de poser définitivement la sexualité comme seule interprétation valable. En sciences naturelles, on a appris à ne plus tout ramener à une seule force, comme on le faisait autrefois avec la chaleur ou l'électricité. On en est venu à utiliser le mot "énergie" comme fondement de l'explication de toutes les modifications quantitatives. Jung souligne que l'on ferait bien d'accepter l'idée d'une "énergie" psychologique et de la qualifier de "libido" [2].

Si l'on refuse une théorie de l'inconscient fondé uniquement sur la sexualité et qu'on la remplace par une conception énergétique, on pourra dire que l'inconscient renferme tous les éléments psychiques qui n'atteignent pas, n'atteignent plus ou n'atteindront que plus tard la conscience. Une couche superficielle de l'inconscient est sans aucun doute personnelle, pense Jung. Il la qualifie ainsi, parce qu'elle est constituée d'expériences vécues au cours de la vie. Ce qui a été refoulé est certainement contenu dans cet inconscient personnel. Mais il convient aussi d'y ajouter ce que nous avons oublié (les souvenirs en général, mais aussi ce que nous avons entendu ou lu) et ce que nous avons perçu sans en avoir eu conscience (parce que ces éléments restaient en dessous du seuil de perception de l'ouïe ou en dehors de notre champ de vision) [3]. Néanmoins, le concept d'inconscient personnel ne suffit pas à saisir la nature de l'inconscient dans son ensemble. Si l'inconscient n'était que personne, il serait théoriquement possible de ramener toutes les visions d'un malade mental à des expériences vécues et des impressions individuelles. Certes, c'est souvent le cas, mais il existe des produits imaginatifs dont on cherchera en vain les racines dans l'histoire de l'individu. Il

s'agit là pour Jung de visions mythologiques.

D'où proviennent-elles? Sans aucun doute du cerveau, écrit Jung. Il pense qu'il s'agit d'une structure héréditaire. Nous sommes dotés à notre naissance d'un cerveau hautement développé qui amène avec lui toute son histoire et qui, lorsqu'il est créatif, puise dans l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit pas d'une histoire "objective", mais de l'histoire naturelle, très ancienne, de la structure cérébrale, qui s'est transmise avec toute sa vigueur depuis la nuit des temps. Cette structure raconte l'histoire de l'humanité, à savoir le mythe éternel de la mort et de la renaissance. Cet inconscient, qui est enfoui dans la structure du cerveau et ne se manifeste que dans l'imagination, est ce que Jung appelle l'inconscient supra-personnel ou inconscient collectif. Au contraire de l'inconscient personnel, on y trouve des contenus et des modes de comportement qui sont communs à tous les individus. Autrement dit, il forme un fondement psychique général, présent chez tous les êtres humains. Il se révèle dans la vision de l'artiste, dans l'inspiration du penseur, dans l'expérience du religieux. L'inconscient collectif est un esprit "omniprésent" et "omniscient". Tandis que l'inconscient personnel est fait de contenus qui furent un jour conscients et ont ensuite disparu du conscient, parce qu'ils ont été oubliés ou refoulés, les contenus de l'inconscient collectif n'ont jamais été conscients.

Ces contenus de l'inconscient collectif sont les archétypes. L'étude de la mythologie, dit Jung, les appelle "motifs". Dans la psychologie de Levy-Brühl, ils correspondant aux "représentations collectives". Adolf Bastian les a qualifiés de "pensées élémentaires ou pensées primordiales". Jung reconnaît que son idée d'archétype n'est pas exclusivement SON concept, mais qu'il a été décelé et nommé dans d'autres domaines scientifiques **[4]**. Il existe dans notre cerveau des tracés héréditaires, des modes de fonctionnement psychique, des comportements "innés", comme lorsque le poussin sort de l'œuf ou quand les oiseaux construisent leur nid, donc des "patterns of behaviour". Cet aspect de l'archétype est l'aspect biologique qui intéresse la psychologique scientifique. Mais lorsqu'on regarde cette image "de l'intérieur", les archétypes s'avèrent être des possibilités innées de représentation. Ils sont les images de réactions instinctives, c'est-à-dire psychiquement nécessaires, à certaines situations. Quand il se passe dans la vie d'un être humain quelque chose qui correspond à un archétype, ce dernier est activé. L'archétype n'est pas une image transmise de manière héréditaire, mais une "possibilité" d'image. Il s'habille souvent de symboles qui transposent le sujet dans un état de saisissement, d'émotion, dont les conséquences sont imprévisibles. Le langage de l'inconscient est un langage imagé et les archétypes apparaissent par suite sous forme d'images personnifiées ou symboliques. Le nombre d'archétypes est relativement restreint, car il correspond aux différentes possibilités d'expériences fondamentales que peut faire l'être humain. Ces conditions générales, données par la structure héréditaire du cerveau sont la raison pour laquelle on retrouve dans le monde entier des symboles et motifs mythiques semblables. L'âme contient toutes les images dont sont nés les mythes, car les mythes sont les manifestations psychiques représentant la nature de l'âme. Tous les phénomènes naturels, comme l'été et l'hiver ou le changement de lune, sont des expressions symboliques du drame intérieur et inconscient de l'âme qui est projeté à l'extérieur **[5]**.

L'un des principaux archétypes est celui du Soi qui se trouve au centre du processus d'individuation. Ce dernier est le parallèle psychique du processus de croissance et de vieillissement du corps humain. Au cours de sa vie, l'homme est dans un premier temps initié à la réalité extérieure. Le moi se forme et la persona se développe. La persona désignait à l'origine le masque que portait le comédien et qui indiquait le rôle qu'il jouait. Ce que Jung appelle persona est par suite le masque derrière lequel nous nous cachons et qui nous permet d'apparaître sous tel ou tel jour. Parfois, la persona s'empare de l'individu à son insu. Et certains s'identifient tellement avec leur persona qu'ils ignorent leur vraie nature. Or, la persona n'a rien de réel. Elle n'est qu'un morceau de psyché collective, le signe d'un assujettissement du comportement. Elle est un compromis entre l'individu et la société. Dans un premier temps, il faut se libérer des fausses enveloppes de la persona, mais aussi "de la force suggestive des images inconscientes" **[6]**. C'est à ces étapes qui visent un élargissement de la personnalité et la réalisation de son Soi que Jung s'est particulièrement intéressé. Pour se réaliser soi-même, il faut s'engager sur la voie de l'individuation, autrement dit "devenir un être individuel et, dans la mesure où nous entendons par individualité notre unicité la plus intime, notre unicité dernière et incomparable, devenir notre propre Soi." **[7]**

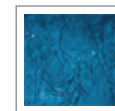
La première étape conduit à l'expérience de l'ombre, du côté sombre de soi qui, s'il est invisible, n'en est pas moins inséparable de notre nature dans sa totalité. C'est la partie de nous-même que, pour des raisons morales ou esthétiques par exemple, nous refusons d'accepter, parce qu'elle est contraire aux principes conscients que notre société reconnaît comme convenables. Mais quand nous nous mettons en colère, nous jurons et manquons d'égards, souvent contre notre volonté, à ceux qui nous entourent. Se manifestent ainsi des particularités que nous parvenons normalement à dissimuler et dont nous ignorons parfois même longtemps, voire toute notre vie, l'existence. L'émotion les rend visibles et nous ne pouvons plus nous en cacher, ni devant nous-mêmes ni devant les autres. La première forme est l' "ombre personnelle" qui contient les traits psychiques non vécus de l'individu. La seconde est l' "ombre collective" qui représente le côté sombre de l'esprit du temps, son opposition cachée. Toutes deux sont actives dans la psyché humaine. Chacun est suivi par son ombre, mais moins celle-ci est représentée dans la vie consciente de l'individu, plus elle est noire et dense". En général, l'ombre n'est pas complètement mauvaise. Elle est seulement vile, primitive, inadaptée et désagréable. Mais ces côtés peuvent être vivifiants. Tant que nous ne nous sommes pas confrontés à notre ombre, elle nous empêche de progresser sur le chemin des profondeurs de l'inconscient. Se confronter à son

ombre, c'est prendre conscience de sa propre nature de manière critique, sans se ménager. Il faut accepter que ce que nous condamnons chez les autres se trouve aussi en nous et retirer nos projections. Ce qu'on reproche aux autres, il faut savoir se le reprocher à soi-même, si besoin est.

La deuxième étape de l'individuation est la rencontre avec l'anima pour l'homme et l'animus pour la femme. La figure archétypique de l'anima/animus représente l'image collective de l'autre sexe dont nous avons hérité et avec laquelle nous appréhendons l'essence de l'autre (la féminité pour l'homme, la masculinité pour la femme). L'anima est le pôle opposé à la persona. Plus l'individu s'efforce d'assumer le rôle d'une forte personnalité, plus il tente de correspondre à l'image idéale qu'il s'est donné ou qu'on lui a imposé, et plus il compense intérieurement cette force qu'il affiche par une faiblesse féminine. Tout comme l'ombre, on peut rencontrer l'anima/animus sous sa forme intérieure, symbolique (dans un rêve par exemple). Des animaux et certains objets peuvent alors symboliser l'anima et l'animus quand ils apparaissent sous leur aspect purement instinctif. L'anima peut prendre la forme d'une vache, d'un chat, d'un tigre, d'un bateau ou d'une grotte et l'animus celle d'un aigle, d'un taureau, d'un lion ou encore d'un symbole phallique comme une lance ou une tour. Nous rencontrons l'anima/animus sous leur forme extérieure, concrète, quand une personne de l'autre sexe devient par projection porteur d'une partie de notre psyché inconsciente. Chez l'homme, la première de ces personnes est la mère; plus tard, elle est remplacée par d'autres femmes. Alors que le père, qui protège l'enfant des dangers de la vie extérieure, est un modèle de persona; la mère, qui est celle qui protège contre les dangers qui peuvent venir de l'âme, est un modèle d'anima. C'est pourquoi, dans les initiations masculines, on instruisait les jeunes gens des choses de l'au-delà (représentant symboliquement les secrets de l'âme) pour leur permettre de se passer de la protection maternelle. De nos jours, privé de cette initiation, l'homme projette l'anima en bloc sur la femme dont il s'éprend. L'homme marié se montre alors ou bien puéril, dépendant et servile, parce qu'il rétrograde et se situe face à sa femme comme face à une mère, ou bien il devient tyrannique et constamment préoccupé de sa supériorité virile, parce qu'il se révolte contre le double danger que représente la femme, cette dernière contenant son propre animus et les mirages de l'anima de son mari. L'homme succombe souvent à la tentation de conquérir la femme qui correspond le mieux au caractère particulier de sa propre féminité inconsciente, la femme donc, qui peut accepter le plus facilement la projection de son âme. Ainsi, l'homme épouse souvent la pire de ses faiblesses. Cette projection de l'anima entraîne une conséquence gênante. En effet, la femme finit par dominer dans le couple. Si sa domination sur l'homme est trop absolue, elle supporte mal cette augmentation de sa puissance dont elle ne sait que faire. Elle développe finalement un complexe d'infériorité qui la pousse à se comporter "moins bien" que son mari. Cela apporte alors à l'homme la preuve que ce n'est pas lui, qui est en fait le "héros", qui manque de classe, mais sa femme. Cette dernière récupère alors avec bonheur l'illusion d'avoir épousé un héros [8].

Lorsque l'homme réussit à reconnaître, à prendre conscience du côté féminin que contient sa psyché (la femme faisant de même pour son côté masculin), il est possible de mieux maîtriser ses émotions. L'autre sexe perd de son côté mystérieux et menaçant parce que l'on a fait l'expérience de ses traits de caractère dans les profondeurs de sa propre psyché. Ainsi, l'anima n'est plus une vipère, une tentatrice qui entraîne l'homme vers sa perte, mais la muse sage et lumineuse que le fait progresser. L'animus n'est plus un démon qui veut toujours avoir raison, mais un être créateur. Ainsi, anima et animus arrêtent d'agir uniquement à partir de notre inconscient et nous permettent d'intégrer cette partie de notre psyché dans notre conscient pour élargir notre personnalité.

L'étape suivante est l'apparition de l'archétype du Vieux Sage, personnification du principe spirituel. Le Vieux Sage fait partie des figures du Soi dont il est la partie masculine. La personnalité mana est l'archétype de l'homme fort qui se manifeste sous les aspects du héros, du magicien, du souverain. Chez la femme, cette image sera celle de la Magna Mater, la Grande Mère. C'est une figure maternelle, souveraine, universelle, pleine de pitié, de miséricorde et d'abnégation, "qui a découvert le grand amour, alors que lui est l'annonciateur de l'ultime vérité" [9]. Ces deux figures sont extrêmement fascinantes et peuvent entraîner l'individu dans la mégalomanie s'il ne sait pas se protéger du danger d'une identification en se différenciant nettement d'elles. Nietzsche, par exemple, s'est totalement identifié au personnage de Zarathustra, puis à celui de Dionysos et de Jésus. Jung appelle ces figures archétypiques de l'inconscient des "personnalités mana". Avoir du "mana" signifie posséder une force efficace sur les autres, mais c'est aussi courir le risque de devenir présomptueux, voire pire. Il ne faut pas non plus concrétiser la personnalité mana, ne pas en faire un Dieu, car cette erreur ferait de l'individu un être misérable, ployant sous le poids de ses péchés. La seule solution est la désintégration de la personnalité mana par la prise de conscience de ses contenus. Cette démarche entraîne un retour sur soi en tant qu'être vivant et non en tant que principe absolu. L'individu évitera ainsi la projection des valeurs et non-valeurs sur Dieu et le diable, et il gardera l'importance dont il a besoin pour ne pas devenir le jouet des forces inconscientes qui l'habitent. Il s'agit à ce stade de l'évolution psychique de dégager ce qui est fondamentalement "masculin" et fondamentalement "féminin", autrement dit ce qui constitue le "spirituel" chez l'homme et le "matériel" chez la femme. Le but n'est pas cette fois de se confronter aux caractéristiques de l'autre sexe dans sa psyché, mais de reconnaître ce qui représente sa propre nature. La prise de conscience de ces contenus permet à l'homme de se libérer de l'image du père et à la femme de se libérer de l'image de la mère. Ainsi, le caractère unique de sa propre individualité est éprouvé pour la première fois.

La dernière image archétypale qui apparaît est celle du Soi. Le soi est la réunion des deux systèmes

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

psychiques, le conscient et l'inconscient par un centre commun. Le Soi est le centre de la totalité psychique, comme le Moi est le centre du conscient. "Si l'on se représente le conscient avec le Moi au centre en face de l'inconscient et si l'on se représente alors le processus d'assimilation de l'inconscient, on peut s'imaginer cette assimilation comme une sorte de rapprochement entre le conscient et l'inconscient, le centre de l'ensemble de la personnalité n'étant plus dans le Moi, mais un point au milieu entre le conscient et l'inconscient. Ce serait le point du nouvel équilibre, un nouveau centrage de la personnalité globale, un centre peut-être virtuel qui confère une nouvelle base sûre à la personnalité en raison de sa position centrale entre le conscient et l'inconscient" **[10]** (GW 8, p. 229, par. 365). Jung caractérise le Soi "comme une sorte de compensation pour le conflit existant entre l'intérieur et l'extérieur" **[11]**. Le soi est le but de la vie, car il est "l'expression la plus totale de la combinaison du destin que l'on nomme individu" **[12]**. Ce n'est que lorsque ce centre est trouvé et intégré que l'homme a résolu le problème de la relation entre les deux réalités qui nous sont imposées, la réalité intérieure et la réalité extérieure. L'individuation est une approche progressive des contenus et fonctions de la totalité psychique et la reconnaissance de leurs effets sur le Moi. Elle conduit à reconnaître ce que l'on est de par sa nature, en opposition avec ce que l'on souhaiterait être.

L'une des méthodes de progression sur la voie de l'individuation est l'imagination active, "qui utilise les capacités de l'imagination diurne en vue d'une relation originale à l'inconscient. Elle est le complément, en quelque sorte la contrepartie, de l'interprétation des rêves" **[13]**. Elle permet de se mêler aux processus inconscients. En les laissant prendre possession de soi, explique Jung, on en prend possession et unit ainsi le conscient et l'inconscient. L'imagination active amène à des expériences symboliques et à travers elles à l'expérience de son propre centre, le Soi. Jolande Jacobi explique que cette imagination n'a rien à voir avec l'imagination dans le sens courant du terme. L'imagination est ici comprise dans le sens de "force imaginative". Il s'agit de provoquer activement l'apparition d'images. Il y a activation des couches psychiques les plus profondes pour favoriser l'émergence des symboles et parvenir à un effet à la fois créatif et curatif. C'est une descente consciente dans les profondeurs de son âme pour reconnaître les contenus de ces profondeurs et les intégrer à la conscience **[14]**. Jung décrit l'imagination active comme une méthode "d'introspection, à savoir d'observation du flux des images intérieures" **[15]**. Aucun thème n'est imposé. C'est l'inconscient qui donne le point de départ. On concentre son attention sur une image impressionnante ou incompréhensible ou sur une impression visuelle spontanée et l'on observe comment cette image se transforme. Elle s'enrichit petit à petit de détails et évolue. Cette méthode fait surgir de nombreux contenus de l'inconscient. Elle repose sur un abaissement voulu de la conscience et de son influence limitative sur l'inconscient. Il faut éliminer toute critique provenant de la raison et observer ce qui se passe avec une objectivité absolue. Il ne faut ni réfléchir ni chercher une solution, mais "arrêter le discours et amener l'émotion à prendre figure" **[16]**. L'image qui apparaît doit être considérée comme une réalité. Il faut "rentrer" dans l'histoire et se confronter aux éléments qui y surgissent, autrement dit vivre pleinement dans cette histoire sans la distance que pourrait y mettre un conscient qui juge la situation. Le patient sera capable d'intégrer le sens véritable des images quand il reconnaîtra qu'elles ne sont pas uniquement une expérience personnelle bizarre sans lien avec son entourage, mais une expression récurrente de faits et processus objectifs ayant lieu dans la psyché humaine. Il modifiera alors son point de vue et déplacera le centre de sa personnalité du Moi vers le Soi. Elie Humbert rapporte l'épisode suivant: "A une analysante qui lui rapportait l'imagination suivante: "Je suis au bord de la mer et je vois arriver un lion, mais il se transforme en bateau", Jung répondit: "ce n'est pas vrai, si vous êtes au bord de la mer et que vous voyez arriver un lion, vous avez peur, vous tremblez, vous vous demandez ce que vous allez faire, et il n'est pas question qu'il se transforme tout de suite en bateau" **[17]**.

Jung en a fait lui-même l'expérience. La période qui suivit sa rupture avec Freud fut caractérisée par une "incertitude intérieure, plus encore, de désorientation" **[18]**. Il ressentait une forte pression intérieure. Ses rêves le perturbaient, sans qu'il puisse les comprendre. Il décida alors de s'abandonner aux impulsions de son inconscient. Un souvenir issu de son enfance apparaît alors, chargé d'émotion. Puis, en 1913, ce sont des visions apocalyptiques qui l'assaillent. Il voit "les puissantes vagues jaunes, les débris des oeuvres de la civilisation et la mort d'innombrables milliers d'êtres humains" **[19]**. Deux semaines plus tard, cette vision revient, culminant dans un flot de sang. Le 1er août 1914, la première guerre mondiale éclate. Les visions continuent. Jung a l'impression que des blocs gigantesques se précipitent sur lui. Il sait qu'il peut devenir fou, mais la volonté de trouver le sens de ces phantasmes est plus forte que tout. Il recourt à des exercices de yoga, mais juste le temps de retrouver son calme pour pouvoir reprendre le travail avec son inconscient. Il s'aperçoit qu'il traduit en images les émotions qui l'agitent et qu'alors, la paix intérieure s'installe. Mais il ne laisse pas les choses au niveau des émotions. S'il l'avait fait, il aurait été, écrit-il, déchiré par les contenus de son inconscient. Il transcrit, maladroitement affirme-t-il, ses phantasmes, car "les archétypes parlent de façon pathétique et redondante" **[20]**. Parfois, il lui semble même entendre quelque chose. Sous le seuil de la conscience, tout est vivant. Il ne comprend toujours pas ses phantasmes. Il les note en ressentant souvent une violente résistance. Les phantasmes lui apparaissent parfois comme "un mélange infernal d'éléments solennels et d'éléments ridicules" **[21]**. Pour saisir ses phantasmes, il se laisse tomber en eux, mais son angoisse est forte. Il sait qu'il faut qu'il s'empare de ses images avant qu'elles ne s'emparent de lui. Quand il ne comprend pas ses rêves, il les peint pour mieux se les représenter. Il dessine aussi spontanément des mandalas. Dans ses rêves, il rencontre des personnages avec lesquels il s'entretient. En 1916, il éprouve le besoin de donner forme à ce qu'il vit intérieurement. Il rédige les "Sept Sermons aux Morts" qu'il interprète comme une sorte de prélude aux communications qu'il fera sur l'inconscient. Tous ses travaux ultérieurs

proviennent de ces phantasmes et de ces rêves initiaux. Sa recherche scientifique lui permet de s'arracher à ce chaos d'images. Il s'efforce de comprendre rationnellement chaque image et d'en tirer les conséquences éthiques qui s'imposent à lui. Il se rend compte qu'il lui faut montrer que les contenus de l'expérience psychique sont "réels" en tant qu'expériences collectives qui peuvent se répéter chez tous les individus. Suite à plusieurs rêves, il comprend finalement que le but du développement psychique est le Soi. Jung considère que ces années furent les plus importantes de sa vie. Toute son activité ultérieure "consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient [...] Ce fut la matière première pour l'œuvre d'une vie" **[22]**.

Au cours de sa carrière, Jung utilise la méthode de l'imagination active avec certains patients. Il décrit le cas d'un jeune artiste qui n'arrivait pas à comprendre ce qu'était l'imagination active. Le jeune homme devait prendre le train pour aller voir Jung. Un jour, alors qu'il attendait à la gare, il vit une affiche qui représentait des cascades, une verte prairie, avec une colline au milieu et des vaches sur la colline. Il s'imagina que le paysage était réel et qu'il montait la colline et qu'il allait bientôt voir ce qui se trouvait de l'autre côté. Il vit un petit chemin qui contournait un ravin, et un rocher. Une fois passé le rocher, il vit une petite chapelle dont la porte était entrouverte. Il entra. Sur l'autel orné de fleurs se trouvait une statue en bois de la Vierge. Il regarda son visage et à ce moment, quelque chose aux oreilles pointues disparut derrière l'autel. Il pensa que c'était stupide et sa vision s'évanouit. Mais il finit par se dire que ce qu'il avait vu était peut-être réel. Il regarda à nouveau l'affiche, refit le chemin, descendit la colline, rentra dans la chapelle. Il se dit que si la chose aux oreilles pointues sautait de l'autel derrière la statue de la Vierge, il ne qualifierait plus sa vision de stupide. Et il vit la même chose que la première fois. Il sut alors qu'il pouvait compter sur son imagination et apprit à s'en servir. Les patients éprouvent souvent le besoin de représenter ces images intérieures et se servent couramment du dessin, de la peinture ou de la sculpture, souvent sans que le thérapeute le lui demande. Jung relate le cas d'un intellectuel à qui l'on demanda uniquement d'observer ses rêves et qui commença spontanément à peindre les images qu'il avait vues en rêve et qui lui semblaient importantes pour lui. En quelques mois, il travailla sur son inconscient par l'intermédiaire de ses dessins et Jung constata, bien que ce patient ne fût pas en traitement chez lui, une amélioration sensible de son état **[23]**. Jung rapporte également le cas d'un schizophrène qui dessina un vase rempli d'éléments disparates qui symbolisait son Soi et tous ses éléments inconciliables. Il interprète ce dessin comme une tentative d'auto-guérison. Le vase reprend l'idée du cercle magique que l'on retrouve aussi dans les mandalas. Le patient essaie de compenser le désordre psychique qu'il ressent en construisant un centre autour duquel il dispose de manière concentrique ce qui s'oppose et semble inconciliable. Il s'agit non d'un acte volontaire, mais d'une impulsion instinctive. La quadrature du cercle est l'un des nombreux motifs archétypiques qui sont à la base de l'élaboration de nos rêves. C'est l'archétype de la totalité, l'archétype du Soi par excellence.

L'imagination active est cependant une méthode dangereuse, comme le souligne Jung **[24]**. Le risque le plus insignifiant est que le patient dérive vers la "libre association" de Freud et se retrouve enfermé dans le cercle stérile de ses complexes. Le second risque est que le patient ne montre qu'un intérêt purement esthétique aux contenus authentiques qu'il produit, les condamnant à ne rester que des fantasmagories. Il n'y aura dans ce cas aucun résultat, le sens et la valeur de ces visions ne se révélant que lorsqu'il y a intégration dans la personnalité au moment où le patient leur est confronté sur le plan de la signification et sur le plan moral. Le troisième risque est que les contenus à haute charge énergétique peuvent submerger la conscience et prendre possession de la personnalité. Il en résulte, chez les personnes prédisposées, un état qui, temporairement du moins, ne peut être différencié de la schizophrénie et peut même devenir un véritable intervalle psychotique.

L'individuation prônée par Jung, quelle que soit la méthode employée pour tenter d'y parvenir, est accessible à peu d'individus. Tout d'abord parce que travailler sur soi est difficile. Jung ironise que s'il avait trouvé un remède à injecter, sa méthode aurait été acceptée tout de suite, car elle n'aurait demandé aucun effort, aucune peine aux individus **[25]**. Le second problème qui entrave l'individuation est la faculté humaine à l'imitation **[26]**. On croit se différencier en imitant une personnalité ou en essayant de s'approprier une qualité particulière. Au lieu de s'améliorer, on enfouit encore plus dans l'inconscient ce qu'on est véritablement; on tente de devenir ce qu'on souhaiterait être au lieu de se concentrer sur ce qu'on est réellement. Supposons maintenant que, réussissant à surmonter ces problèmes, l'homme ait toujours la volonté de s'individuer. Il n'y parviendra pas forcément. En effet, Jung souligne plusieurs fois dans son œuvre que cette méthode n'est applicable qu'à des individus dotés d'un certain degré d'intelligence et d'un sens intact de la moralité **[27]**. Un manque d'instruction, une intelligence médiocre et une morale douteuse sont des critères qui excluent d'ores et déjà 50 % de la population. Ceux qui, peu nombreux vu le caractère à la fois ardu et périlleux de l'entreprise, réussiraient l'individuation, formeraient une "minorité dirigeante". Dans un autre texte, Jung précise qu'il ne s'agirait pas de convaincre ni de sermonner les autres, non individués, mais d'influencer par l'inconscient, d'exercer un effet que les primitifs qualifient de "mana" **[28]**. Nous avons là un élitisme évident. Jung lui-même avoue qu'on pourrait facilement mal user de sa méthode psychothérapeutique qui deviendrait alors un instrument pour éduquer la population dans un but bien précis, généralement politique. La psychothérapie pourrait devenir un "technicisme" visant uniquement l'augmentation du rendement social. L'âme perdrait définitivement son autonomie et ne serait plus qu'une simple fonction utilisable selon le bon vouloir de l'État **[29]**. La psychologie serait "une simple analyse des possibilités de rationalisation de l'appareil psychique" **[30]**. Il est donc souhaitable à tous points de vue que les tentatives d'évolution psychique se limitent aux patients auxquels ces méthodes sont applicables et peuvent amener un soulagement.

NOTES

1] C.G. Jung, GW 9/I, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, "Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten", Walter Verlag, Olten,1995, p. 13.
2] C.G. Jung, GW 8, Die Dynamik des Unbewussten, "Über die Energetik der Seele", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 39-40.
3] C.G. Jung, GW 7, Zwei Schriften über analytische Psychologie, "Über die Psychologie des Unbewussten", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 74.
4] C.G. Jung, GW9/I, "Der Begriff des kollektiven Unbewussten", p. 55.
5] C.G. Jung, GW 9/I, "Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten", p. 15-16.
6] C.G. Jung, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", p. 184: "der Suggestivität unbewusster Bilder".
7] Ibidem, p. 183: "[...] zum Einzelwesen werden, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzeigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst werden."
8] Ibidem, p. 203.
9] Ibidem, p. 235: "[...] die Entdeckerin der großen Liebe, so wie er der Verkünder der letzten Wahrheit ist."
10] C.G. Jung, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", p. 229: "Wenn man sich das Bewusstsein mit dem Ich als Zentrum des Unbewussten gegenübergestellt denkt, und wenn man sich nun den Prozess der Assimilation als eine Art der Annäherung zwischen Bewusstsein und Unbewussten dazu vorstellt, so kann man sich diese Assimilation als eine Art von Annäherung zwischen Bewusstsein und Unbewussten denken, wobei das Zentrum der totalen Persönlichkeit nicht mehr mit dem Ich zusammenfällt, sondern ein Punkt in der Mitte zwischen Bewusstsein und Unbewussten ist."
11] Ibidem, p. 246: "[...] eine Art Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen".
12] Ibidem: "[...] der völligste Ausdruck der Schicksalkombination, die man Individuum nennt".
13] Elie Humbert, "L'imagination active d'après C.G. Jung", Cahiers de psychologie jungienne, n.13, Printemps 1977.
14] Jolande Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung - Eine Einführung in das Gesamtwerk, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main, 1978, p. 143.
15] C.G. Jung, GW 9/I, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, "Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur", Walter Verlag, Olten,1995, p. 206-207.
16] Ibidem, p. 10.
17] Ibidem, p. 11.
18] C.G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé,Walter Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 1995, p. 174: "[eine Zeit] innerer Unsicherheit, ja Desorientiertheit".
19] Ibidem, p. 178: "die gewaltigen gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer der Kulturwerke und den Tod von unzähligen Tausenden".
20] Ibidem, p. 181: "Die Archetypen reden pathetisch und sogar schwülstig".
21] Ibidem: "ein höllisches Gemisch von Erhabenem und Lächerlichem".
22] Ibidem, p. 203: "[...] das auszuarbeiten, was [...] aus dem Unbewussten ausgebrochen war [...]. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk."
23] C.G. Jung, GW 18/I, Das symbolische Leben, "Über Grundlagen der analytischen Psychologie", Walter Verlag, Olten,1995, p. 190-192.
24] C.G. Jung, GW 8, Die Dynamik des Unbewussten, "Die transzendente Funktion", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 82/83.
25] C.G.. Jung, Jung parle, Rencontres et interviews, "Interview pour la Suisse à l'occasion du 85e anniversair" (1960), Buchet-Chastel, Paris, p. 358.
26] C.G. JUNG, GW 7, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten" (1928), p. 163.
27] C.G. JUNG, GW 18/2, Das symbolische Leben, "Ein dem Weltfrieden dienlicher Einstellungswandel", Walter Verlag, Olten, 1995, p. 652.
28] C.G. JUNG, GW 10, Zivilisation im Übergang, "Gegenwart und Zukunft" (1957), Walter Verlag, Olten, 1995, p. 334.
29] C.G. JUNG, GW 16, Praxis der Psychotherapie, "Die Psychotherapie in der Gegenwart" (1941), Walter Verlag, Olten, 1995, p. 113.
30] Ibidem, p. 115.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@G@M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

TEMPO E RECIPROCITÀ: LEVE DI UN NUOVO PARADIGMA SOCIOECONOMICO

Paolo Coluccia

v.liardbrandner@wanadoo.fr
Dottore in Pedagogia, saggista e ricercatore sociale indipendente, sensibile ai temi sociali, economici, ambientali e culturali, ad una formazione filosofica e psicopedagogica associa una buona conoscenza della legislazione sociale e del lavoro.

Vorrei dunque che la parola e l'ascolto
che s'annoderanno qui siano simili al va e vieni
di un bimbo che giochi intorno alla mamma,
che se ne allontani, e poi a lei ritorni,
per offrirle un ciottolo, un filo di lana,
disegnando così, intorno a quel centro di pace,
tutto un alone di gioco, all'interno del quale,
il ciottolo, il filo di lana meno contano
che il dono pieno di trasporto che viene fatto.
(Roland Barthes)

Una chance e un'illusione

Sarà molto difficile imparare ad immaginare nuovi rapporti con gli altri, un nuovo modo di associarsi 'tra pari', ma non sarà impossibile. Senza per nulla drammatizzare, in questo transito epocale postmodernistico ci rimane ancora qualche chance, "non siamo in presenza di un collasso delle certezze ritenute valide fino ad oggi, ma ci stiamo avviando verso spazi di libertà nuovi, i quali portano con sé questioni mai affrontate prima" (Beck, 2000). Non possiamo rimanere ancorati agli schemi logici, concettuali e organizzativi del passato, che, accanto all'illusorietà dello sviluppo e del successo da raggiungere a tutti i costi, cominciano a mostrarci le loro crepe, riscontrabili ovunque lungo il percorso storico e socio-economico. Queste, a loro volta, stanno portando alla de-costruzione delle organizzazioni sociali, sia di tipo pubblico sia di tipo privato, così puntigliosamente impalcate, costruite e incastonate nella società moderna.

Resiste soltanto il nostro immaginario, la nostra mentalità, le abitudini consolidate e viziate dal benessere (quasi un diritto acquisito per noi occidentali) e dal consumo fine a se stesso (che si trasforma in opulenza,

spreco e danno ambientale). Purtroppo la mentalità è sempre l'ultima a cambiare. Infatti, come ha osservato Jaques Le Golf (1981), la mentalità è ciò che cambia più lentamente. Si potrebbe addirittura scrivere la storia delle mentalità, come storia della lentezza di cambiare mentalità. Ma tutto questo non potrà durare ancora a lungo. Tra l'individualismo esasperato, gli stress quotidiani e le complicazioni sistemiche di una società a rischio, qual è pertanto la domanda più incalzante che ci dobbiamo porre oggi? Ce la suggerisce Ulrich Beck, con tre quesiti che preannunciano un grosso problema per l'umanità, direi un nuovo paradigma: "Come si scopre, come si esercita, come si impara l'arte della libera associazione?" - "E come si applica a esigenze comportamentali assai diverse tra di loro - nel campo del lavoro sociale, in famiglia, a scuola, nell'economia, nelle chiese, nelle organizzazioni della democrazia rappresentativa?" - "Come combinare, come conciliare, dal punto di vista sia teorico sia politico, libertà e sopravvivenza in presenza di crisi ecologiche e sociali di dimensioni mondiali?" (2000).

Siamo gettati, tra incertezze ed illusioni, in un brodo cosmico-relativo, per dirla con Maturana (1999), e siamo sottoposti incessantemente al turbinio di un mutamento che stentiamo a cogliere nella sua complessità. Patrick Viveret (1996), in una conferenza tenuta alla Cellula di Prospettiva della Commissione Europea, ha osservato che il mondo, l'umanità e l'individuo si trovano di fronte ad un triplice cambiamento: "d'ère, d'air, d'aire". Sembra un curioso gioco di parole nella lingua francese, ma nella sostanza c'è un fondo di verità.
a) Cambiamento d'era: trasformazione tecnologica, economica. Il transito dalla società industriale alla società dell'intelligenza.
b) Cambiamento d'aria: mutamento biologico, ecologico, culturale, psicologico. La mutazione complessiva del vivente.
c) Cambiamento d'area: variazione geopolitica. La riorganizzazione dello spazio pubblico e privato.
Unico punto in comune dei tre cambiamenti è che tutti e tre modificano contemporaneamente le relazioni degli uomini, delle donne, il rapporto con i loro corpi, con il tempo, con la realtà, con la vita. "La caratteristica di queste tre mutazioni - precisa Viveret - è che esse accadono nello stesso tempo e che gli effetti sono cumulabili. Dunque, siamo di fronte a cambiamenti assai ampi e molto rapidi che necessiteranno di un capovolgimento radicale dell'approccio. Le ragioni per cui c'è un ritorno della miseria non sono principalmente d'ordine economico. Non è perché noi non abbiamo i mezzi in termini di produzione per nutrirci tutti, ma soprattutto perché ci sono sacche di rigidità a livello degli uomini politici, che sono legate a cause culturali, politiche, antropologiche. E, dunque, la questione non è tanto come sopravvivere quanto perché vivere e come vivere insieme" (Id.).

Il conto che si paga in un ristorante di lusso potrebbe fornire assistenza sanitaria di base a decine di bambini, ai quali non resta altra chance che perire per malattie infantili o facilmente curabili. "Le sofferenze di questi bambini e dei loro genitori - afferma il filosofo australiano Peter Singer - sono ingiuste quanto quelle che proveremmo noi nelle stesse circostanze. (...) Noi non possiamo sfuggire alla responsabilità di queste sofferenze solo perché non abbiamo fatto nulla per provocarle. Quando tante persone sono in condizioni di grande bisogno, indulgere ai lussi non è moralmente neutrale, e il fatto che non abbiamo ucciso nessuno non basta a fare di noi cittadini del mondo moralmente dignitosi" (2001). Occorre riflettere ed agire, anche in contesti limitati geograficamente, per innovare i comportamenti individuali, pungolando le coscienze a riflettere sul modello di sviluppo fino ad ora subito e, perché no?, anche apprezzato da molti, e quindi ideare ed individuare una metodologia auto-referenziale per un progetto locale, superando ogni antagonismo con gli altri soggetti sociali. Su un pianeta ricco d'ecosistemi e d'alta tecnologia non c'è giustificazione per la povertà e per l'inquinamento. E' ancora possibile ri-appropriarsi della ricchezza della Terra, non per l'accumulazione egoistica delle sue risorse, ma per godere della prosperità globale e di un ambiente naturale. Se guardiamo al processo inarrestabile di globalizzazione liberista dei mercati, sorretto dal modello economico occidentale, basato sul pensiero unico e sul paradigma dell'utilitarismo, ci accorgiamo che stiamo optando per la dispersione delle comunità locali, sempre più abbagliati da aspettative di profitto e di consumo.

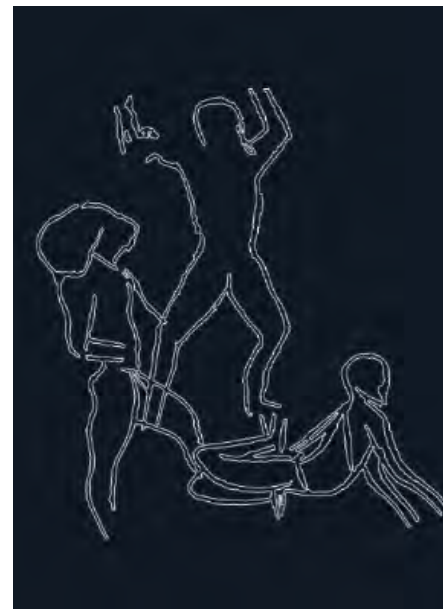
Oggi è importante proporre un progetto locale, anche seguendo la felice intuizione di Alberto Magnaghi (2000), disancorandosi però dalla logica dominante, e spesso deludente, di affidare la guida progettuale sempre e comunque al settore pubblico. Il cittadino può cogliere da sé le sue esigenze e può proporle alla comunità d'appartenenza. Si può inventare così un nuovo settore sociale, spontaneo e informale, fondato sui principi della parità, della condivisione e della ragionevolezza. Queste peculiarità non appartengono al settore pubblico, né a quello economico, tanto meno al settore volontaristico e dell'economia solidale o, come generalmente si dice in Italia, al terzo settore, di fatto "chiuso in un limbo fra quello privato e quello pubblico (...) spogliato di buona parte della propria identità autonoma e reso dipendente dagli altri settori per la sua sopravvivenza" (Rifkin, 2000). Non ci auguriamo che sia il 'quarto settore', quello dell'economia sommersa, del mercato nero e della cultura criminale a prendere il sopravvento nel sistema societario. Purtroppo, non bisogna trascurare il fatto che questo settore si è talmente sviluppato, sia a livello globale sia a livello locale, che muove capitali finanziari di notevole entità, provenienti da una fitta rete di organizzazioni legate in vario modo all'illegalità, producendo così una cultura individuale e collettiva deviata, che ormai influenza larghi strati della popolazione, della politica e degli stessi settori sociali differenziati. Inventare un nuovo spazio sociale, dunque, per riqualificare le relazioni tra individui, gruppi ed istituzioni, secondo principi d'autodeterminazione, autonomia, relazione, in poche parole riscoprire "lo spazio comune del libero associarsi umano" (Donati, 1997).

I sistemi di scambio locale non monetari (LETS, SEL, Tauschring, Banche del tempo, Clubs de Trueque ecc.), insieme con tutti i movimenti alternativi ed innovativi apparsi da alcuni decenni nella società contemporanea e in tutti i continenti del pianeta, per le loro premesse ideali, settoriali e pratiche, possono inaugurare e sperimentare questo spazio comune, fatto di relazione e di scambio sociale, in quanto il comportamento individuale e collettivo dei loro membri punta, mediante l'informazione comune, alla parità sostanziale e al raggiungimento di un beneficio sociale ed economico, il quale, pur estrinsecandosi spesso con prestazioni materiali, sfugge all'utilitarismo, alla tesaurizzazione, al lucro e alla speculazione economica. Ogni aderente offre agli altri le sue capacità, ciò che sa fare o che desidera fare, attività che molto spesso il sistema produttivo dell'economia di mercato gli preclude di fare. Ciascuno, inoltre, può richiedere le prestazioni e i servizi immessi liberamente nel circuito di reciprocità da tutti gli altri aderenti. Se questi microsistemi socio-economici contabilizzano a volte i loro scambi, lo fanno per rendere evidente quanta ricchezza relazionale essi producono, che nessun PIL (Prodotto Interno Lordo) potrebbe mai registrare o confermare. In questi sistemi, infatti, transitano soprattutto beni relazionali e non semplicemente beni posizionali (Zamagni, 1997), perché se non si è prima costituita una relazione sociale gli individui non scambiano.

E' ancora valida e presente la lezione sul dono di M. Mauss (1965) e l'analisi antropologica di Malinowski (1973) sul 'senso' del kula (complesso sistema d'interconnessione, basato su braccialetti e collanine che circolavano in senso orario e antiorario tra gli abitanti delle isole del Pacifico occidentale, che era alla base delle relazioni sociali e commerciali di quelle popolazioni): non ci può essere comunità e scambio sociale se prima non c'è legame e relazione sociale. Le associazioni di scambio locale non monetario sono laiche (da laós, popolo). In esse l'ego e l'alter si fondono in un'osmosi teorica e pratica e producono il noi, un nuovo senso del vivere che poggia sulla condivisione delle risorse di ciascuno, liberamente messe a disposizione del gruppo e da questo alla propria comunità. Le premesse di una dimensione spazio-temporale fondata sulla reciprocità e sulla solidarietà ancora persistono nella nostra società. Questi sistemi socio-economici non monetari rappresentano una chance per la futura convivenza locale-globale, glocale, come dicono alcuni (Bonomi, 1996; Goldsmith-Mander, 1998; Magnaghi, 2000). Spesso il sistema LETS (fondato sullo scambio e sul commercio locale non monetario e sulla reciprocità generalizzata) ha rappresentato la scialuppa di salvataggio del Titanic! Naturalmente il famoso transatlantico colato a picco rappresenta il sistema economico moderno, che scricchiola e devasta intere aree, produce rifiuti, ruggine e inquinamento e trascina intere popolazioni alla miseria.

Gli individui hanno bisogno di una dimensione più umana e solidale della società. I sistemi sociali tendono ad implodere: si rompe il legame con le istituzioni e con la società. Emergono la divisione sociale, la scarsa partecipazione al voto e alla vita pubblica, il disagio sociale, il senso d'impotenza, le nuove forme di esclusione e di povertà, lo smarrimento, l'individualismo esasperato, la sterilità dei rapporti, l'isolamento, la crisi delle famiglie, la rottura inter-generazionale, la scarsa qualità della vita. Si tratta di "patologie sociali" (Habermas, 1997), che spesso è difficile cogliere nella loro specifica essenza e derivazione. Gesti irresponsabili e contraddittori (omicidio di parenti, suicidi, vandalismo, violenza di genere e di razza, sfruttamento) compaiono in tutta la loro gravità nello scenario sociale: sono segnali manifesti di tutta la turbolenza derivante da un'insufficiente ri-legatura degli individui e dall'assenza di solidarietà generalizzata. La ricchezza economica delle classi medie e agiate si orienta ai consumi sfrenati e diventa opulenza, spreco e rituale incontrollato. Si spinge con la pubblicità gli individui all'imitazione per accrescerne i consumi: ma la crescita infinita, questo genere di crescita, non rappresenta un rimedio.

Se, dunque, la teoria utilitaristica ha contagiato e condizionato le scienze sociali, l'economia, spesso qualificata come scienza sociale 'dura' e qualche volta 'triste' (avete notato la tristezza della faccia degli economisti? Uno per tutti: Greenspan!), ha imboccato un percorso di uniformità unilaterale, ignorando l'archetipo dell'oikós e la sua saggezza 'femminile' e domestica, imponendo esclusivamente i paradigmi del profitto e della produzione di ricchezza, coltivando a pieno campo la pianta della razionalità strumentale, organizzata dal Lógos epistemonikós, che ha preso il sopravvento negli ultimi secoli sulla sorella Phrónesis (ragionevolezza), "entrambi figli di Minerva" (Latouche, 2000), imponendo i principi di "Efficienza, Calcolabilità, Prevedibilità, Controllo", per infine costringerci nella weberiana gabbia d'acciaio e nella "mcdonaldizzazione [che] sta dilagando in ogni angolo della società" (Ritzer, 1997). L'esasperazione razionalistica della produzione ha disincantato il mondo e lo ha reso irrazionale e disumano: "La disumanizzazione è, inutile dirlo, un'irrazionalità fondamentale della razionalità" (Id.). Tutti sono coinvolti, nessuno può sfuggire: la nuova religione è quella dei consumi, con le sue cattedrali (centri commerciali, Disneyland, fast food, hotel-casino per il gioco d'azzardo ecc.), i pellegrinaggi (con gli ingorghi e le code di automobili) e i riti (spettacoli di massa, mega concerti, discoteche luccicanti) (Ritzer, 2000).

Ma la nostra prospettiva non è questa. Noi pensiamo ad altri metodi ed esperienze. Abbiamo bisogno dell'illusione e nello stesso tempo cerchiamo una chance per un sistema sociale diverso e più semplice, più a misura d'uomo. "Certo - osserva Latouche - non si rifarà il mondo dall'oggi al domani e neppure si cancellerà con un tratto di penna la manipolazione delle potenze economiche di cui è impossibile misconoscere il peso e che bisogna ben guardarsi dal sottovalutare. Nondimeno, l'obiettivo è proprio quello di rifare il mondo e il mezzo è proprio quello di contrastare la manipolazione e il lavaggio del cervello a cui siamo sottoposti. E' tempo ormai di cominciare a decolonizzare il nostro immaginario. E' necessario avere come orizzonte questo ambizioso obiettivo unitamente all'ideale di un giusto scambio, vale a dire di economie e di mercati mediati

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

dal sociale o dal politico" (2000).

E così il dono diventa 'politico', riesce a "costruire società" (Caillé, 1993, 1998). "Il dono è il modo per eccellenza per costituire rapporti sociali" (Caillé, 2000), anche se qui non si parla del dono gratuito e unidirezionale (la carità, la beneficenza, la filantropia), ma di quello libero, riscontrabile nell'insieme delle pratiche fondanti i nuovi stili di vita, che si evidenziano in modo particolare nei sistemi di scambio locale non monetari, nella finanza etica, nel commercio equo solidale, nel turismo responsabile, nell'acquisto critico ecc. In queste pratiche si porta tanta idealità e responsabilità. Ma soprattutto relazione: e il dono stesso è soprattutto relazione sociale. "Infatti, la forza del dono non sta nella cosa donata - così è nella filantropia - ma nella speciale qualità umana che il dono significa per il fatto di essere relazione" (Zamagni, 2001). Si dona dignità a chiunque scambiando alla pari, comprando un prodotto ad un prezzo equo e remunerativo, assumendo un atteggiamento critico nei consumi, dimostrando responsabilità nello smaltimento dei rifiuti, rispettando le culture e i luoghi ecc. In questi sistemi di vita si realizza la complessa dimensione dell'in-timità, ovvero del riconoscimento (timós) dell'altro, dell'incontro-relazione con l'altro. In questi termini il dono è sempre spontaneo e, contemporaneamente, un obbligo, "tensione fondatrice del legame sociale, di fronte al quale il sociologo dovrà sempre restare modesto, riconoscere i propri limiti, ed essere pronto a far posto, ovvero a cedere il posto alle altre discipline delle scienze umane, ai filosofi e ai poeti" (Godbout, 1998). Gli economisti avranno poco da dire. Essi non sanno spiegare e giustificare il dono, perché quest'atteggiamento sembrerà loro sempre molto strano e soprattutto irrazionale. Essi hanno ormai dimenticato che alla base dei rapporti umani hanno coabitato concetti come tempo e reciprocità, non con significazioni funzionali ed istituzionali, ma come principi di solidarietà tra gli esseri umani.

Tempo e reciprocità

Parlerò ora del tempo, per cercare di spiegare come impiegarlo meglio. Ma voglio parlare anche della reciprocità. La reciprocità è un comportamento antichissimo, forse primordiale, neolitica, risalente alla prima grande rivoluzione sociale, ma è nella sostanza una dimensione umana molto particolare, con il fine della solidarietà e della relazione sociale. Ma "la solidarietà è il contrario dell'assistenzialismo" (Touraine, 1998). La solidarietà si basa sul principio dell'estinzione di un debito e sul diritto di un credito, che ciascuno di noi rispettivamente ha o può vantare, contemporaneamente, nei confronti di tutti gli altri. Questo pensiero mi proviene dall'insegnamento di Don Milani. Per millenni la forza della reciprocità è stata fondamentale per i rapporti interumani. Essa si è esternata con il dono multilaterale, indiretto e diretto. Ha scritto Federica Cordano che "Tucidide sembra ancora più interessato agli usi particolari di popolazioni a lui contemporanee. Per esempio gli Odrisi ... avevano, a suo parere, la dinastia più potente e ricca d'Europa perché utilizzavano la legge del dono, ché presso di loro 'non era possibile fare alcuna cosa senza offrire doni'. E Tucidide li mette per questo in opposizione con i Traci e con i Persiani, che usavano 'la legge del prendere invece che dare', avendo evidentemente superato - ma Tucidide di questo non ne rende conto - un modello economico più antico" (1992).

Tutti hanno da offrire qualcosa; tutti hanno bisogno di ricevere qualcosa. Dare e ricevere, scambiare, non solo mediante il sistema economico del mercato, ma animati dallo spirito della solidarietà, con un uso proficuo della risorsa più grande a nostra disposizione: il tempo. Ecco perché parlerò della Banca del tempo e della sua filosofia. Ho scritto in un mio libro: "Sembra un paradosso che in una società dove il tempo a disposizione delle persone è davvero tanto, sia per chi lavora, sia per chi non fa nulla, esso non basti mai. Nel tentativo di recuperare gran parte del tempo che si perde e si spreca, la Banca del tempo può svolgere un ruolo propedeutico importante. Può cioè educare a far uso positivo della risorsa tempo, non in una logica mercantile o di prestazione assistenziale, ma nel quadro di rapporti comunitari improntati alla reciprocità dello scambio non solo economico tra le persone" (2001). Il problema è dunque nella concezione che si ha del tempo, e si risolve se si riflette sul nostro modo di intendere il tempo. Fino a quando considereremo il tempo una misura, un processo legato alla produzione, al consumo, allo scambio economico non saremo che degli ignari seguaci di Beniamino Franklin, che ha coniato il famoso detto: "Il tempo è denaro". Solo se penseremo il tempo come 'vita', come rapporto con gli altri nel presente, svincolato dal concetto di valore e di interesse, capovolgeremo il sopraccitato detto con quello di "Il tempo... non è denaro". E' il titolo del mio ultimo libro (2003). C'è una sostanziale differenza tra il tempo con gli altri e il tempo della storia. Questo ultimo è un tempo artificiale, vuoto, che sta nella testa di un gruppo di sapienti, gli storici, appunto. "Uno strumento finto ma necessario ad ogni pensiero che vuole costruire la storia universale", osserva Angel Enrique Carretero Pasin (2003) sulla scia del pensiero di Halbwachs. Questa concezione storica del tempo non ha alcun rapporto con il tempo 'reale', che è quello vissuto 'con gli altri', quello che si concentra nel presente, punto di partenza della memoria, in quanto il pensiero cerca di ri-memorizzare il fatto vissuto con l'altro. Da qui l'immagine, l'immaginazione, il simbolico, per secoli esclusi dall'indagine scientifica delle discipline sociali perché ritenuti elementi irrazionali (oltre il 50% del pensiero umano!), emergono nella radicalizzazione concettuale della relazione uomo-alter, uomo-spazio, uomo-mondo "facendo apparire la sinergia che esiste tra l'immaginazione umana e lo spazio di fronte all'angoscia provocata dalla scomparsa del tempo e dalla sua attualizzazione, la morte" (Paschalis, 2003).

Il tempo non ha 'valore'

Ha detto Ivan Illich al Colloque International sur l'aprés-développement (Unesco, marzo 2002): "Je n'aurais pas en latin un mot pour traduire le concepte de valeur". "Non avrei in latino una parola per tradurre il concetto di valore": significa che il concetto di valore è estremamente recente, appartiene alla modernità, alla razionalità strumentale, al comportamento economico, cioè a quando si comincia a considerare il tempo che fa lievitare gli interessi e fa 'lavorare' il denaro stesso. Ma il tempo della 'vita' non ha un 'valore' e soprattutto 'non è denaro', non può essere ridotto a uno scambio economico in senso totale. Tutte le religioni lo hanno evidenziato, tutte hanno condannato il prestito e l'usura, il denaro che sfrutta il tempo, che si autoriproduce. Oggi, purtroppo, siamo ad un limite estremo, siamo nell'economicismo assoluto, abbiamo un martello economico, come dice Latouche, che batte nella nostra testa e che ci fa pensare solo al denaro, al valore, all'utile, alla crescita, all'arricchimento! Non serve cambiare martello: occorre cambiare 'testa'! Anche se oggi molto del nostro tempo è dedicato a far lievitare l'economia di mercato, non possiamo imporcelo in assoluto. Il nostro tempo è qualcosa di molto più complesso, è una grande ricchezza e non possiamo svilirlo rapportandolo in assoluto all'utilità e all'interesse. Perciò, è bene evitare invasioni di campo o confusioni epistemologiche. Se la redistribuzione è un principio 'politico'; se il mercato è un concetto 'economico'; se la reciprocità è un argomento 'filosofico' - (e tutti e tre possono convivere in un sistema sociale, come dice J. Godbout) - una concezione 'esistenziale' del tempo della nostra vita e di quella degli altri non può essere esclusivamente utilitaristica, perché si tratta di quel tempo che condividiamo con gli altri, mediante l'associazione, la reciprocità, la mutualità e la collaborazione, principi che ancora non abbiamo sufficientemente scoperto, perché siamo caduti inesorabilmente negli associazionismi, che come tutti gli "ismi" uccidono il fondamento concettuale delle idee. Il tempo che passa ogni giorno, ogni attimo, è tutta la nostra vita. Occorre pertanto togliere al tempo la nozione assoluta di 'rendimento', per sostituirla con quella fluttuante del vivente. Perciò iniziamo a riconsiderare il tempo con gli altri come un 'nuovo fattore di ricchezza':
- il tempo come legame tra le persone e non come misura;
- il tempo ciclico delle stagioni;
- l'autonomia dal tempo pianificato delle organizzazioni produttive;
- il tempo soggettivo, emotivo e il ritmo personale e comunitario;
- il tempo di scelta e di condivisione;
- la complementarietà dei tempi (storico, presente, breve, medio e lungo termine);
- l'accordo tra il tempo dell'industria con il tempo biologico e geologico, per il problema delle materie prime, dell'energia e dei rifiuti;
- riabilitare il presente, il nostro presente con il mondo e il vivente;
- concepire soprattutto la fine del nostro tempo di vita, cioè la nostra morte, come fondamento del nostro agire.

Riguardo a questo ultimo punto, vorrei ricordare le parole di Patrick Viveret: "Per la specie umana si può in effetti avanzare l'ipotesi che ciò che costituisce in definitiva la gerarchia dei valori della vita è la coscienza della morte (...) La percezione della finitezza e della vulnerabilità è alla base di ogni valore" (2003). Se il paradigma moderno del tempo è stato quello legato alla produzione e all'utile, oggi, in questo medioevo postmoderno, lungo le derive della modernità, questo paradigma tende a fare i conti con la vita, il mondo e il rispetto della dignità di ogni essere umano e del vivente in generale. Parafrasando il detto scritto sulla porta dei Sistemi di Scambio Locale francesi mi piace ricordare che: "La vera ricchezza non scaturisce dal nostro conto in banca, ma dalla nostra creatività, dalla nostra immaginazione e dai nostri sogni". Come pure le parole che ho ascoltato direttamente da François Terris (fondatore del primo SEL in Francia): "La vera ricchezza di un paese sono le ore che ciascuno va a donare alla sua comunità!".

BIBLIOGRAFIA

BECK Ulrich, Riskunte Freiheiten, tr. it. I rischi della libertà, Il Mulino, Bologna 2000.
CAILLÉ Alain, L'esprit du don, tr. it. Lo spirito del dono, (con J. T. Godbout), Bollati Boringhieri, Torino 1993.
IDEM, Le troisième paradiqme, tr. it. Il terzo paradigma, Bollati-Boringhieri, Torino 1998.
IDEM, Intervento al Convegno "Oltre i diritti: il dono", Roma, 28 e 29 marzo 2000, in "La Rivista del Volontariato", edita dalla FIVOL, anno IX, maggio 2000, 31-35.
COLUCCIA Paolo, La Banca del tempo: un'azione di reciprocità e di solidarietà, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
IDEM, La cultura della reciprocità: i sistemi di scambio locale non monetari, Arianna Ed., Casalecchio (BO) 2002.
IDEM, Il tempo ... non è denaro. Riflessioni sui sistemi di scambio locale non monetari, Biblioteca Franco Serantini, Pisa 2003.
COMMISSIONE EUROPEA, Nucleo Valutazioni Prospettiche, Scenari Europa 2010. Cinque futuri possibili per l'Europa. a cura di Gilles Bertrand (coord.), Anna Michalski, Lucio R. Pench. Documento di Lavoro, Bruxelles, 1999.
CORDANO Federica, La geografia degli antichi, Laterza, Roma-Bari 1992.
DE RITA Giuseppe/ BONOMI Aldo, Manifesto per lo sviluppo locale, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
DONATI Pierpaolo, Alla ricerca della società civile, in La società civile in Italia, (a cura di P.P. Donati) ,

Mondadori, Milano 1997.
GODBOUT Jacques T. (con A. Caillé), L'esprit du don, tr. it. Lo spirito del dono, Bollati-Boringhieri, Torino 1993.
IDEM, Le langage du don, tr. it. Il linguaggio del dono, Bollati-Boringhieri, Torino 1998. In appendice il saggio di Alain Caillé, Di chi fidarsi? Dono, fiducia e indebitamento reciproco positivo.
GOLDSMITH E./ MANDER J., Glocalismo, l'alternativa strategica alla globalizzazione, Arianna editrice, Casalecchio (BO), 1998.
HABERMAS Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, tr. it. Teoria dell'agire comunicativo, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1997.
ILLICH Ivan, Le développement ou la corruption de l'harmonie en valeur, in Atti del Colloque International sur l'après-développement "Défaire le développement, refaire le monde", Parigi, Palazzo dell'UNESCO, 28 feb.-1-2-3 marzo 2002, (ed. a cura de La Ligne d'horizon) L'Aventurin, Parigi 2003.
LATOUCHE Serge, La Défi de Minerve. Rationalité occidentale et raison méditerranéene, tr. it. La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
LE GOLF Jaques, La mentalità: una storia ambigua, in AA.VV., Fare storia, Einaudi, Torino 1981.
MAGNAGHI Alberto, Il progetto locale, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
H. MATURANA - F. VARELA, El àrbor del conocimiento, tr. it. L'albero della conoscenza, Garzanti, Milano 1999.
MAUSS Marcel, Essai sur le don, tr. it. Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, in Teoria generale della magia e altri saggi, Einaudi, Torino 1965. Ora pubblicato anche in volumetto con una lunga introduzione di M. Aime (Einaudi, Torino 2002).
MALINOWSKI Bronislaw, Argonauts of the Western Pacific, tr. it. Argonauti del Pacifico Occidentale, Newton Compton Italiana, Roma 1973.
PASIN C.E. Angel, La crise des fondaments des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistemologie postmoderne, in "Esprit Critique", estate 2003, www.espritcritque.org.
PASCHALIS Ntagtevezenis., L'espace social comme lieu du lien social, in "Esprit Critique", estate 2003, www.espritcritque.org.
POLANYI Karl, The Great transformation, tr. it. La grande trasformazione, Einaudi, Torino, 1974.
RIFKIN Jeremy, The Age of Access,, tr. it. L'era dell'accesso, Mondadori, Milano, 2000.
RITZER George, The McDonaldization of Society, tr. it. Il mondo alla McDonald's, Il Mulino, Bologna 1997.
IDEM, Enchanting a Disenchanted World: Revoluzionizing the Means of Cosumption, tr. it. La religione dei consumi, Il Mulino, Bologna 2000.
SINGER Piter, Writings on an Ethical Life, tr. It. La vita come si dovrebbe, Il saggiatore, Milano 2001.
TOURAINE Alain, Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et differents, tr. it. Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?, Il Saggiatore, Milano 1998.
VIVERET Patrick, Verso la società dell'intelligenza (Conferenza alla Cellula di Prospettiva - Presidenza della Commissione Europea - 1996), citato da Marc Luyckx nelle note a Un'âme à l'Europe, 1996, tr. it. in https://digilander.libero.it/paolocoluccia.
IDEM, Riconsiderare la ricchezza. Missione sui Nuovi fattori di ricchezza, tr. it. di P. Coluccia, Lilliput-on-line, 2003, in https://digilander.libero.it/paolocoluccia.
ZAMAGNI Stefano, Sui presupposti economici e politico-filosofici di un nuovo universalismo sanitario, in P.P DONATI (a cura di), Lo Stato sociale in Italia, Mondatori, Milano 1999.
IDEM, Dono come relazione, nota critica sulla Carta dei Valori del Volontariato, in "La Rivista del Volontariato", cit., anno X, ottobre 2001, 40.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

LA CORRISPONDENZA MALINOWSKI - REICH

(Traduzione Lucio Luison)

Carlo Liendro

carlosliendro@yahoo.com.ar
Psicologo; Docente e ricercatore universitario; Coordinatore del CEWR (Centro de Estudios Wilhelm Reich) Bs.As. Argentina.

Nel libro 'Reich habla de Freud' compaiono cinque lettere che si scambiarono l'antropologo Bronislaw Malinowski e lo psichiatra Wilhelm Reich. Le date approssimative si collocano tra il 1938 ed il 1942, anno in cui l'autore di 'Sexo y represiòn en la sociedad primitiva' morì. Da questa corrispondenza si possono ricavare tre scenari: la situazione che stavano attraversando entrambi gli scienziati nei loro rispetti percorsi; il funzionalismo come teoria centrale dei rispettivi lavori; le sue conseguenze e ripercussioni.

Bronislaw Malinowski era nato a Cracovia, capitale della Galizia austriaca (oggi Polonia) nel 1884. Suo padre era uno slavista specializzato nel dialetto polacco nella regione della Slesia. Il giovane Bronislaw comincia a studiare filosofia nel 1903, ottenendo il dottorato in filosofia nel 1908 e continuando i suoi studi a Leipzig (Germania). La sua passione per l'antropologia nasce con la lettura di 'La rama dorada' di Frazer. Nel 1910 si trasferisce in Inghilterra per studiare antropologia alla London School of Economics. Nel 1913 pubblica 'La familia entre los aborìgenes australianos'. La prima guerra mondiale lo vede in Nuova Guinea e in Melanesia vivendo con gli indigeni di Mailu. Più tardi si trasferirà nell'arcipelago delle Trobiand dove comincia un lavoro sul campo, vivendo ed apprendendo la lingua degli indigeni e indagando su tutti gli aspetti della loro cultura. Nel 1916 rientra a Londra e completa il dottorato in antropologia. L'anno seguente ritorna alle Trobiand e comincia a scrivere 'Los argonautas del pacìfico occidental' che verrà pubblicato nel 1922. Visita gli Stati Uniti, per la prima volta, nel 1926, anno in cui vengono pubblicati 'El mito en la psicologìa primitiva' e 'Crimen y costumbre en la sociedad salvaje'. Nel 1927 viene nominato professore titolare di antropologia all'Università di Londra e scrive 'El padre de la psicologìa primitiva' e 'Sexo y represiòn en la sociedad salvaje'. Durante quest'ultimo periodo Malinowski comincia a riflettere sulla psicoanalisi: appare un suo articolo "Psychoanalysis and Anthropology" (Psyche, Londres 1924) al quale risponde Ernest Jones (psicoanalista e biografo di Feud) con "Mother and sexual ignorance of savage" (Inter-national Journal of psychoanalysis, 1925).

Wilhelm Reich nacque a Dobrzcynica, nella parte della Galizia che apparteneva all'impero austriaco. Nel 1922 si laurea in medicina all'Università di Vienna e continua la sua formazione in psichiatria per altri due anni con WagnerJauregg (premio Nobel per la Medicina) e Paul Schilder. Dall'anno 1920, e fino al suo allontanamento, appartiene al Circolo psicoanalitico di Vienna. Aveva conosciuto Sigmund Freud nel 1919 invitandolo ad un seminario di sessuologia alla facoltà di medicina. Dal 1923 lavora al Policlinico psicoanalitico di Vienna, quindi coordina il seminario tecnico e comincia a scrivere articoli per le riviste di psicoanalisi. Nel 1925 viene pubblicato il suo primo libro 'El caràcter compulsivo' e, nel 1927, la prima versione de 'La funciòn del orgasmo', dedicata a Freud. Le indagini di Malinowski, a partire dal suo lavoro sul campo - tanto vitale oggi per gli antropologi - apportano nuovi dati per riflettere sul fatto che i primitivi o i selvaggi, come si era soliti chiamarli, non vivevano nella promiscuità e senza freni. Nei suoi libri egli sostiene che la vita di questi individui si inserisce in una delicata trama di diritti ed obblighi: 'Los argonautas del pacìfico occidental' presenta non solo una caratterizzazione metodologica ma anche: 1) afferma la valorizzazione delle culture primitive, mentre la visione eurocentrica e positivista dell'epoca sosteneva una superiorità dell'uomo occidentale; 2) mostra che in una economia primitiva come quella delle Tro-biand intervenivano fattori magici e di prestigio non direttamente legati al valore utilitaristico delle merci; permette di comprendere la complessità delle culture melanesiane che partecipavano al commercio Kula; rifiuta l'idea che l'esistenza dei popoli primitivi si caratterizzi solo nello sforzo di sopravvivere; 3) per la prima volta nell'indagine antropologica studia sistematicamente una cultura. Malinowski dimostra che la cultura è un tutto funzionale. Il suo funzionalismo aveva già dei precedenti in Franz Boas (che segnalava la necessità di interpretare i fatti sociali e le loro connessioni). Attraverso Marcel Mauss ed Emil Durkheim influenzò la sociologia francese e, con Herbert Spencer, quella inglese.

La cultura è un tutto organico, per questo, per Malinowski, non è possibile lo studio del sistema parentale di una cultura se, contemporaneamente, non lo si interrelaziona con le basi economiche di quella cultura, con la sua organizzazione politica, con la religione che la rende coesa. Tutte queste nuove concezioni influenzarono il periodo psicoanalitico di Wilhelm Reich. Però, a partire dai fatti di Schattendorf (Austria), quando ci fu una violenta repressione contro i manifestanti, con molti morti, Reich cominciò a militare nel partito comunista austriaco contro l'avanzare del fascismo. Nel 1930, e fino al 1933, andò a lavorare in Germania da dove dovette fuggire in seguito alla presa di potere da parte dei nazisti. 'La irrupciòn de la moral sexual' (la prima versione è del 1932) si baserà sulle opere di Malinowski. Reich descrive l'origine della repressione sessuale in 'La economìa se-xual en la sociedad matriarcal', 'Contradicciones economicas y sexuales en los Trobiandeses', 'El comunismo primitivo-matriarcado', 'Propiedad privada-patriarcado', uno studio sulle teorie di Morgan e Engels. A sua volta, nell'appendice, risponde Geza Roheim (psicoanalista e etnologo) che aveva viaggiato studiando i totem australiani e della Nuova Guinea. Malinowski e Reich si conobbero nel 1933, a Londra. L'antropologo aveva riconosciuto che 'Der Einbrusch der sexualmoral' (La irru-pciòn de la moral sexual) era un'opera che comprendeva e utilizzava correttamente le sue teorie sugli abitanti delle Trobiand.

Il 12 marzo 1938, dal Dipartimento di Antropologia della London School of Economics and Political Science (Università di Londra) scrive: "Conosco il dottor Wilhelm Reich da cinque anni, durante i quali ho letto le sue opere, avendo anche molte opportunità di conversare e discutere con lui a Londra e a Oslo". In quel tempo Reich viveva in Norvegia e cominciava a svilupparsi una forte campagna contro i suoi lavori e le sue indagini. "Considero i suoi lavori sociologici come un chiaro e valido contributo alla scienza. E' mia opinione che sarebbe una perdita deprecabile che il dottor Reich fosse ostacolato in qualsiasi forma nell'utilizzo delle principali risorse nella messa in pratica delle sue idee e scoperte scientifiche". Malinowski dava un chiaro appoggio alla situazione che Reich stava attraversando in quel periodo. Nella stessa lettera proseguiva dicendo: "Vorrei aggiungere che la mia testimonianza può avere una certa forza addizionale provenendo, come proviene, da qualcuno che non condivide le idee avanzate del dottor Reich, né tantomeno le sue simpatie per la filosofia marxista. Mi piace definirmi come un uomo all'antica, quasi un liberal-conservatore".

Reich, in data 29 aprile, lo ringrazia per la sua solidarietà e fa alcuni commenti sull'effetto che avevano prodotto le sue scoperte e aggiunge qualcosa che aveva visto nelle strade di Berlino e in tutta la Germania: "Non sono un ottimista impenitente, però, grazie al mio lavoro, ho potuto rendermi conto sufficientemente non solo degli impulsi satanici dell'uomo ma anche del suo lato umano. Cosicchè, se Hitler tira le fila e scopre il versante subumano, perché non dovremmo concentrarci nel suo nucleo umano, che sappiamo esistere sempre congiuntamente ma che è stato semplicemente nascosto?". Il suo libro 'Psicologìa de masas del fascismo' (apparso nel 1933) era stato tradotto in varie lingue, Hitler aveva già aperto campi di concentramento in Germania e Freud era sul punto di lasciare l'Austria - dopo che sua figlia Anna era stata arrestata dalla Gestapo - grazie alle sollecitazioni di ambasciatori, scienziati ed anche di Mussolini.

Wilhelm Reich era stato espulso dalla Associazione Psicoanalitica Internazionale e dal partito comunista nel 1934: per la prima, perché era troppo marxista e, per il secondo, perché aveva pubblicato un libro controrivoluzionario. In questo libro Reich utilizzava categorie psicoanalitiche e le sue nuove teorie sulla Struttura Caratteriale (analisi del carattere) per spiegare come individui cresciuti fin dall'infanzia in famiglie dominate dal padre, sono inclini alla sottomissione, sono portati a seguire il gregge da cui la necessità di un Fuhrer o di un Duce. Nel capitolo 'La sumisiòn automàtica a las costumbres y el verdadero problema' (Crimen y costumbre en la sociedad salvaje) appare una chiara influenza delle idee antropologiche di Reich.

Nel 1939 Malinowski si trovava negli Stati Uniti e stava cercando delle possibilità per far sì che Reich potesse essere ammesso in qualche università di New York. Scriveva: "Un'altro inconveniente è dato dal fatto che molti psicoanalisti non desiderano sapere niente di Voi. Conoscete già a chi vanno le mie simpatie così che non è necessario che Vi racconti quanto mi sento indignato quando di rendo conto di questo atteggiamento. Le cose non andrebbero così male se gli psicoanalisti americani non fossero così dominati da gente di Vienna o di Berlino. Però in qualsiasi società psicoanalitica si vada, nei posti chiave incontri Rank, H. Sachs o Alexander". Assieme al dottor Theodore Wolfe (che aveva studiato con Reich in Norvegia) riuscirono a metterlo in contatto con Alvin Johnson della New School of Social Research dove Reich entrò come docente, viaggiando negli Stati Uniti nel settembre 1939. In quel mese i nazisti avevano invaso la Polonia (dove oggi si trovano i luoghi di nascita di Reich e Malinowski).

Nel 1940, terminata la Seconda guerra mondiale, Bronislaw Malinowski lavora come professore di Antropologia all'Università di Yale. Si sposa con la pittrice Valetta Swann e, nel 1941, si sposta, assieme alla moglie, in Messico per concentrarsi nello studio delle culture indiomessicane e nel cambiamento sociale. Il 31 gennaio del 1942, da New Haven, nel Connecticut scrive a Reich: "Tutta questa questione era, fin dall'inizio, ridicola perché nessuno che avesse un po' di giudizio poteva sospettare che Voi aveste simpatie o tendenze filo-naziste. Ragione per cui, queste cose sono sempre straordinariamente penose". Nell'introduzione a 'La funciòn del orgasmo' (nella seconda versione, del 1942) 'The dicovery of the Orgone', Theodore Wolfe dichiarava: "Alle due del mattino del 12 dicembre del 1941, Reich venne prelevato dalla camera dagli agenti del FBI (Federal Bureau of Investigation) e portato a Ellis Island. Dal processo a Reich, così come dalle indagini effettuate prima e dopo il suo arresto, risultava del tutto evidente che niente permetteva di sottoporlo alle norme dell'Enemy Alien Act. Fino al 5 febbraio del 1942 non gli venne concessa la libertà condizionale. Anche se contro le opere di Reich era stato usato lo stesso metodo di denuncia alla polizia che già era stato usato in Europa, nessuno fino ad allora era stato imprigionato".

La persecuzione contro l'opera di Reich ed i suoi lavori, avvenute in Danimarca (Copenaghen), in Svezia (Malmo) e in Norvegia (Oslo), non erano diminuite negli Stati Uniti. In una lettera senza data Reich rispondeva: "Hanno investigato sul mio caso per oltre un anno senza trovare nulla, senza nessuna contestazione e sicuramente ho passato tre settimane e mezzo dietro le sbarre. Tutta la questione è stata qualcosa di completamente illogico, dovuto alla denuncia di qualche codardo che non ha il co-raggio di confrontarsi con me in una discussione pubblica". E, con il suo incredibile ottimismo di fronte alle avversità, Reich continua: "Vi ricordate dei miei problemi in Danimarca ed in Svezia nel 1934, quando gli psichiatri si schierarono con la polizia? Bene, qui è successo lo stesso. Gli inconvenienti, per chi fa il nostro lavoro, sono enormi però lo sono anche i nostri trionfi. Tra poco verrà pubblicato in inglese il mio libro 'The discovery of the orgone' nel quale sono riassunti vent'anni di indagini biofisiche e di analisi del carattere, così come una rivista pubblicata dal nostro istituto e dalla branca americana. Vorrei ringraziarLa per la sua dichiarazione giurata che inviò in occasione del mio arresto. Spero di poterLa incontrare presto. Le auguro di star bene e di non essere troppo angustiato per il disastro internazionale. Credo che gli psichiatri che comprendono lo sviluppo biologico distorto degli esseri umani, quando ciò accade, dovranno occuparsi di un lavoro difficile".

Malinowski muore il 16 maggio 1942 per un attacco di cuore. La sua vedova pubblicherà 'Una teorìa cientìfica de la cultura' dove egli distingue sette bisogni biologici, la cui soddisfazione è imprescindibile per la sopravvivenza: il metabolismo, la riproduzione, il benessere fisico, la sicurezza, il movimento, la crescita e la salute. La cultura è un tutto funzionale che è al servizio dei bisogni umani: egli definiva il bisogno come un sistema di condizioni che si manifestano nell'organismo umano, nell'ambito culturale e nella relazione di entrambi con l'ambiente fisico, e che sono sufficienti e necessarie per la sopravvivenza del gruppo e dell'organismo. Per le ultime indagini che svolge, anche Wilhelm Reich non trascorre in modo tranquillo gli anni successivi: pubblicherà 'La revoluciòn sexual' e una nuova versione (con l'aggiunta di alcuni capitoli) di 'Psicologìa de masas del fascismo'; proseguirà le sue riflessioni pubblicando i libri 'La biopatìa del càncer', 'Ether, Dios y el diablo', 'Superposiciòn còsmica' e `Contactos con el espacio'. Passerà dalla biogenesi, all'oncologia, alla formazione dei deserti e degli uragani, alla forza di gravità, con un punto in comune dato dall'energia. Nel 1941 incontra Albert Einstein.

Anche Reich sviluppa una teoria funzionalista, una sintesi superiore che chiamerà "orgonomia". Nel libro 'The bion experiments, on the origin of life' (versione inglese di 'Die bione', pubblicato nel 1938) dimostra il passaggio dal materialismo dialettico al funzionalismo energetico. A partire dalla pubblicazione di 'Beyond psychology / letters and journals, 1934-1939' e di 'American odyssey /letters and journals 1940-1947', oggi possediamo nuovi documenti per comprendere le opere ed il metodo di indagine così come i nuovi campi epistemologici. In una nota del 26 novembre 1946, scri-ve: "Malinowski affermava la sessualità dei bambini trobiandesi ma non quella dei bambini europei" (American Odyssey). Una critica interessante per il suo amico.

Reich continuerà ad essere perseguitato e morirà negli Stati Uniti, il 3 novembre 1957, in carcere. Dieci anni dopo la sua morte esce 'Reich habla de Freud', una serie di interviste realizzate il 18 e 19 ottobre del 1952, nel Maine, per gli Archivi Sigmud Freud. Il libro contiene un allegato documentale di lettere e articoli che permisero di chiarire molti aspetti di quel tempo che avevano impedito di ve-dere il valore scientifico dell'opera di Reich e di comprendere perché ci fu una congiura del silenzio per tanto tempo.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

BIBLIOGRAFIA

Bronislaw Malinowski:
Magia, ciencia y religiòn /ed. Planeta -Agostini /España, 1985.
Sexo y represiòn en la sociedad primitiva / Ed. Nueva Visiòn/ Argentina, 1974.
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje / Ed. Planeta- Agostini / España, 1985.
Una terorìa cientìfica de la cultura / Ed. Sarpe /España, 1984.

Wilhelm Reich:
Reich habla de Freud /Ed. Anagrama / Barcelona, 1970.
Psicologìa de masas del fascismo / Ed. Bruguera / España.
The mass psychology of fascism / Farrar, Straus and Ciroux / New York. eighth printing 1988, New translated from de original German.
La funciòn del orgasmo / Ed. Paidos / Mèxico 1984.
People in trouble / Farrar, Straus and Ciroux / USA, 1976.
American Odyssey / Farrar, Straus and Ciroux/ New York 1999 first edition.
Beyond Psychology / Farrar, Starus and Ciroux / first edition, 1994 USA.
The Bion experiment on the origen of life /Farrar, Straus and Ciroux/ First Octagon printing, 1979 (USA).
Psicoanalisis y antropologìa / Geza Roheim /Ed Sudamericana /Argentina, 1973.
Magia y esquizofrenia / geza Roheim / Ed. Paidos/ Bs As Argentina,1959.
Fury on earth / Myron Sharaf / Da Capo press New York / NY,1994.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

LA CORRESPONDENCIA MALINOWSKI-REICH

Carlos Liendro

carlosliendro@yahoo.com.ar
Psicòlogo; Docente e investigador universitario; Coordinador del CEWR (Centro de Estudios Wilhelm Reich) Bs.As. Argentina.

En el libro 'Reich habla de Freud', aparecen cinco cartas que se envìan entre el antròpologo Bronislaw Malinowski y el psiquiatra Wilhelm Reich. La fechas aproximadas son entre 1938 y 1942, año en que fallece el autor de 'Sexo y represiòn en la sociedad primitiva'. Tres aspectos pueden tomarse de esta correspondencia: la situaciòn que atravesaban ambos investigadores en sus distintos campos. El funcionalismo como teorìa central para sus trabajos. Las consecuencias y repercusiones.

Bronislaw Malinowski habìa nacido en Cracovia, capital de la Galitzia austrìaca en 1884 (hoy Polonia). Su padre era un eslavista especializado en el dialecto polaco en la regiòn de Silesia. El jòven Bronislaw comienza a estudiar filosofia en 1903, obteniendo un doctorado en filosofia en 1908. Continùa sus estudios en Leipzig (Alemania). Su pasiòn por la antropologìa nace al leer 'La rama dorada' de Frazer. En 1910 se instala en Inglaterra, para estudiar antropologìa en la London School of economics. Publica en 1913: 'La familia entre los aborìgenes australianos'. La Primera Guerra Mundial, lo encuentra en Nueva Guinea, Melanesia, viviendo entre los naturales de Mailu. Luego se trasladarà a el archipièlago de las Trobiand. Comienza un trabajo de campo conviviendo y aprendiendo la lengua de los nativos. Investiga todos los aspectos de su cultura. En 1916 vuelve a Londres y se doctora en antropologìa. Al año siguiente vuelve a Trobiand. Comienza a escribir 'Los argonautas del pacìfico occidental' que se editarà en 1922. Visita por primera vez EEUU en 1926, aparece: 'El mito en la psicologìa primitiva' y 'Crimen y costumbre en la sociedad salvaje'. En 1927 es designado profesor titular de antropologìa en la Universidad de Londres. Escribe: 'El padre de la psicologìa primitiva' y 'Sexo y represiòn en la sociedad salvaje'. Durante este ùltimo perìodo Malinowski comienza a debatir con el psicoanàlisis. Aparece el artìculo 'Psychoanalysis and Anthropology' (Psyche, Londres 1924). Al que le responde Ernest Jones (psicoanalista, biògrafo de Freud) con Mother and sexual ignorance of savage (International Journal of psychoanalysis, 1925).

Wilhelm Reich habìa nacido en la Dobrzcynica, en la parte de la Galitzia que pertenecìa al imperio austrìaco. En 1922 se diploma como mèdico por la Universidad de Viena. Continùa su formaciòn en psiquiatrìa durante dos años màs con Wagner-Jauregg (premio Nobel de Medicina) y Paul Schilder. Desde 1920, antes de

recibirse pertenece al cìrculo de psicoanalìtico de Viena. Habìa conocido a Sigmund Freud en 1919, invitàndolo a un Seminario de Sexologìa en la Facultad de Medicina. Desde 1923 trabaja en el Policlinico Psicoanalìtico de Viena, despuès coordinarà el Seminario Tècnico, y comienza a escribir artìculos para revistas de psicoanàlisis. En 1925 aparece su primer libro 'El caràcter compulsivo' y en 1927 la primera versiòn de 'La funciòn del orgasmo', dedicada a Freud. Las investigaciones de Malinowski aportaban sobre la base de los trabajos en terreno, tan vital hoy para los antropòlogos, datos para pensar que los 'primitvos ò los salvajes' como se los llamaba, no vivian en la promiscuidad y el desenfreno. En sus libros plantea que la vida de esos hombres se enmarca en una delicada trama de derechos y obligaciones. 'Los argonautas del pacìfico occidental' presenta no solo un caràcter mètodico sino que plantea: 1) la valoraciòn de las culturas primitivas. La visiòn eurocentrista y positivista de la època arrastraban concepciones sobre la superioridad del hombre occidental. 2) Mostraba que en una economìa primitiva como la Trobiandesa intervienen factores màgicos y de prestigio, no directamente ligados al valor ùtil de la mercancìa. Permitìa entender la complejidad de las culturas melanesias que participaban en el comercio Kula. Refutaba la idea de que la existencia de los pueblos primitivos se caracteriza tan solo por el esfuerzo de sobrevivir. 3) Por primera vez en la investigaciòn antropològica, una cultura se estudiò sistemàticamente. El demuestra que la cultura es un todo funcional. El funcionalismo de Malinowki tenìa antecendentes en Franz Boas (quien señalaba la necesidad de interpretar los hechos sociales en su conexiòn). Tambièn influyò la escuela de sociologìa francesa a travès de Marcel Mauss, Emil Durkheim, y la inglesa a partir de Herbert Spencer.

La cultura es un todo orgànico. Por eso para Malinowski no es posible el estudio del sistema de parentesco de una cultura, si a la vez no se interrelaciona con las bases econòmicas de esa cultura, con su organizaciòn polìtica, con sus instituciones sociales, con el entramado jurìdico que la sustenta, con la religiòn que la cohesiona. Todas estas nuevas concepciones iban a influenciar a Wilhelm Reich en su perìodo psicoanalìtico. Pero desde los sucesos de Schattendorf (Austria) donde hubo una violenta represiòn contra manifestantes produciendo muchos muertos, Reich comenzarìa a militar en el partido comunista austrìaco contra el avance del fascismo. En 1930 se va a trabajar a Alemania hasta 1933 donde debe salir por la toma del poder por los nazis. 'La irrupciòn de la moral sexual' (primera versiòn en 1932) estarà basada sobre las obras de Malinowski. Plantea el origen de la represiòn sexual, La economìa sexual en la sociedad matriarcal, Contradicciones economicas y sexuales en los Trobiandeses, El comunismo primitivo-matriarcado, Propiedad privada-patriarcado, un estudio sobre las teorìas de Morgan y Engels. A su vez en el apèndice respondìa a Geza Roheim (psicoanalista y etnològo) que habìa viajado a estudiar los totems australianos y a Nueva Guinea. Malinowski y Reich se conocieron en 1933 en Londres. El antropòlogo habìa reconocido que 'Der Einbrusch der sexualmoral' (La irrupciòn de la moral sexual) era una obra que comprendìa y utilizaba correctamente sus teorìas sobre los trobiandeses.

El 12 de marzo de 1938, desde el Departamento de Antropologìa en The London School of Economics and Political Sciencie (Universidad de Londres) escribe: "Conozco al Dr. Wilhelm Reich desde hace cinco años, durante cuyo perìodo he leido sus obras, teniendo tambièn muchas oportunidades de conversar y discutir con èl en Londres y Oslo". Para ese tiempo Reich vivia en Noruega, y comenzaba a desatarse una fuerte campaña en contra de sus trabajos e investigaciones. "Considero su obra sociològica como una clara y valiosa constribuciòn a la ciencia. En mi opiniòn, constituirìa una pèrdida lamentable que el Dr. Reich se viera obstaculizado de alguna forma en el disfrute de las mayores facilidades para la puesta en pràctica de sus ideas y descubrimientos cientìficos". Malinowski brindaba un claro apoyo a la situaciòn que estaba atravesando Reich en esos momentos. Seguia en esa carta: "Me gustarìa añadir que mi testimonio puede tener una cierta fuerza adicional, viniendo como viene de alguien que no comparte las avanzadas ideas del Dr. Reich, ni tampoco sus simpatìas por la filosofia marxista. Me gusta definirme como un hombre chapado a la antigua, casi un conservador liberal."

Reich con fecha 29 de abril le agradece su solidaridad comentàndole el efecto que producìan sus descubrimientos, y agrega algo que habìa visto en las calles de Berlìn, y en toda Alemania: "No soy un optimista empedernido, pero Gracias a mi trabajo he podido percatarme sobradamente no solo de los impulsos satànicos del hombre, sino de Su lado humano. Asì sì Hitler tira de los hilos y destapa la vertiente subhumana por què no habrìamos de concentrarnos en su nùcleo humano, que sabemos que siempre existe conjuntamente, pero que ha sido simplemente enterrado?". Su libro 'Psicologìa de masas del fascismo'(aparecido en 1933) habìa sido traducido a varios idiomas, Hitler ya tenìa campos de concentraciòn en Alemania y Freud estaba a punto de salir de Austria- luego que su hija Anna fuera detenida por la Gestapo- gracias a los pedidos de embajadores, cientìficos y hasta de Mussolini.

Wilhelm Reich habìa sido expulsado de la Asociaciòn Psiconalìtica Internacional y del partido comunista en 1934. Para los primeros por ser demasiado marxista y para los segundos por 'la ediciòn de un libro contrarevolucionario'. En ese libro Reich utilizaba categorìas psicoanalìticas, y sus nuevas teorìas de la Estructura Caracterial (Anàlisis del caràcter) par explicar como individuos criados desde la infancia en familias dominadas por el padre, generan sometimiento, son preparadas para ser rebaño, y porque la necesidad de un Fuhrer o un Duce. En el capìtulo: La sumisiòn automàtica a las costumbres y el verdadero problema (Crimen y costumbre en la sociedad salvaje) se ve tambièn una clara influencia de las ideas antropològicas sobre Reich.

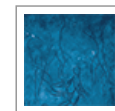
En 1939 Malinowski se encontraba en EEUU. Estaba realizando tràmites para lograr que Reich pudiera ser admitido en alguna Universidad de New York. Le escribe: "Otro inconveniente lo constituye el hecho de que muchso psicoanalistas no quieren saber nada con ud. Ya sabe por quien se inclinan mis simpatìas, asì que no necesito contarle lo indignado que me siento cuando me percato de esta actitud. La cosa no irìa tan mal si los psicoanalistas americanos no estuvieran tan dominados por gente de Viena o Berlìn. Pero a cualquier sociedad psicoanalìtica que vayas te encuentras en los puestos clave a Rank, H. Sachs, o Alexander". Junto al Dr. Theodore Wolfe (quien habìa ido a estudiar con Reich en Noruega) lograron conectarlo con Alvin Johnson de la New School of Social Research, Donde Reich fue como docente, viajando a EEUU en septiembre de 1939. En ese mes los nazis habìan invadido Polonia (Donde hoy estàn los territorios de nacimiento de Reich y Malinowski).

En 1940 ya estallada la Segunda Guerra Mundial, Bronislaw Malinowski ejerce como profesor de Antropologìa en la Universidad de Yale. Se casa con la pintora Valetta Swann. En 1941 junto a su mujer se traslada a Mèxico, para centrarse en el estudio de las culturas indio- mexicanas y el cambio social. El 31 de enero de 1942, desde New Haven, Connecticut, le escribe: "Todo este asunto era, por supuesto, ridìculo pues nadie que estuviera en su juicio puede sospechar que albergaba ud. tendencias o simpatìas pro- nazis. A pesar de lo cual, estas cosas son siempre extraordinariamente penosas". En la introducciòn de 'La funciòn del orgasmo' (segunda versiòn 1942 The dicovery of the Orgone) Theodore Wolfe aclaraba: "a las dos de la madrugada del 12 de diciembre de 1941, Reich fue sacado de la cama por agentes de la FBI (Federal Bureau of Investigation) y llevado a Ellis Island. Del expediente de Reich, asi como de las investigaciones efectuadas antes y despuès de su detenciòn resultaba del todo evidente que nada permitìa situar a Reich bajo los preceptos de la Enemy Alien Act. Hasta el 5 de enero de 1942 no se dictò su libertad condicional. Aunque se habìa utilizado contra la obra de Reich el procedimiento de denuncias a la policìa ya antes en Europa, nunca hasta entonces habìa sido detenido".

La persecuciòn contra la obra y los trabajos de Reich en Dinamarca (Copenaghe), Suecia (Malmo), Noruega (Oslo) entre 1934 y 1938, no iban a disminuir en EEUU. Con una carta sin fecha responde: "Habìan investigado mi caso durante màs de un año, sin encontrar nada, sin ninguna querella, y sin embargo me he pasado tras los barrotes tres semanas y media. Todo el asunto fue algo completamente ilògico, debido a la denuncia de algùn cobarde que no se atreve a enfrentarse conmigo en una discusiòn pùblica". Y con su increible optimismo frente a la adversidad Reich continua: "Recuerda ud. mis problemas en Dinamarca y Suecia allà por 1934, cuando los psiquiatras acudieron a la policìa? Bien, pues aquí ha pasado lo mismo. Las incoveniencias a las que se enfrentan nuestra labor son enormes, pero tambièn lo son nuestros triunfos. Pronto aparecerà en inglès un libro mìo 'The discovery of the orgone', en el que resume veinte años de investigaciòn biofisica y de anàlisis del caràcter, asì como de una revista publicada por nuestro instituto y la rama americana. Deseo agradecerle su declaraciòn jurada que enviò con ocasiòn de mi arresto. Espero verlo pronto alguna vez. Deseo que se encuentre bien y no estè excesivamente angustiado por el desastre internacional. Creo que los psiquiatras que comprenden el distorsionado desarrollo biològico de los seres humanos, habràn de realizar tareas dificiles cuando esto acabe".

Malinowski fallece el 16 de mayo de 1942 de un ataque al corazòn. Su viuda editarà: Una teorìa cientìfica de la cultura. Aquì distingue siete necesidades biològicas, cuya satisfacciòn es imprescindible para sobrevivir: el metabolismo, la reproducciòn, el bienestar corporal, la seguridad, el movimiento, el crcimiento y la salud. La cultura es un todo funcional que està al servicio de las necesidades humanas. El definìa 'necesidad' como el sistema de condiciones que se manifiestan en el organismo humano, en el marco cultural y en la relaciòn de ambos con el ambiente fisico, y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo y del organismo. Por las ùltimas investigaciones que realiza Wilhelm Reich tampoco va a pasar los proximos años tranquilo. Editarà 'La revoluciòn sexual' y una nueva versiòn (con capìtulos que agregò) de 'Psicologìa de masas del fascismo'. Proseguirà sus investigaciones y continuarà editando libros: 'La biopatìa del càncer', 'Ether, Dios y el diablo', 'Superposiciòn còsmica', 'Contactos con el espacio'. Irà desde la biogènsis, la oncologìa, la formaciòn de desiertos, de huracanes, fuerza de gravedad, cuyo punto en comùn serà la ENERGIA. En 1941 se encontrarà con Albert Einstein.

Reich tambièn desarrollarà una teorìa funcionalista, una sìntesis superadora que llamarà orgonomìa. En el libro de 'The bion experiments, on the origin of life' (versiòn inglesa de 'Die bione' aparecido en 1938) muestra el pasaje del materialismo dialèctico al funcionalismo energètico. A partir de la publicaciòn de 'Beyond psychology / letters and journals 1934-1939' y 'American odyssey / letters and journals 1940-1947', hoy tenemos nuevos documentos para entender què sucediò con la obra y la metodologìa de investigaciòn, como tambièn nuevos campos epistemològicos. En una anotaciòn del 26 de noviembre de 1946, escribe: "Malinowski afirmaba la sexualidad de los niños trobiandeses pero no la de los niños europeos" (American Odyssey). Una crìtica interesante para su amigo.

Reich seguirà siendo perseguido, muere en EEUU, el 3 de noviembre de 1957 en una càrcel. Diez años despuès de su muerte sale editado 'Reich habla de Freud', son una serie de entrevistas realizadas el 18 y 19 de octubre de 1952 en Maine para los Archivos Sigmud Freud; contenìa un anexo documental de cartas y artìculos, que permitieron aclarar muchos aspectos de ese tiempo que impedìan ver la valoraciòn cientìfica de la obra de Reich, y entender porque hubo una conspiraciòn de silencio durante tanto tiempo.

DOAJ Content

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

BIBLIOGRAFIA

Bronislaw Malinowski:
Magia, ciencia y religiòn /ed. Planeta -Agostini /España, 1985.
Sexo y represiòn en la sociedad primitiva / Ed. Nueva Visiòn/ Argentina, 1974.
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje / Ed. Planeta- Agostini / España, 1985.
Una terorìa cientìfica de la cultura / Ed. Sarpe /España, 1984.

Wilhelm Reich:
Reich habla de Freud /Ed. Anagrama / Barcelona, 1970.
Psicologìa de masas del fascismo / Ed. Bruguera / España.
The mass psychology of fascism / Farrar, Straus and Ciroux / New York. eighth printing 1988, New translated from de original German.
La funciòn del orgasmo / Ed. Paidos / Mèxico 1984.
People in trouble / Farrar, Straus and Ciroux / USA, 1976.
American Odyssey / Farrar, Straus and Ciroux/ New York 1999 first edition.
Beyond Psychology / Farrar, Starus and Ciroux / first edition, 1994 USA.
The Bion experiment on the origen of life /Farrar, Straus and Ciroux/ First Octagon printing, 1979 (USA).
Psicoanalisis y antropologìa / Geza Roheim /Ed Sudamericana /Argentina, 1973.
Magia y esquizofrenia / geza Roheim / Ed. Paidos/ Bs As Argentina,1959.
Fury on earth / Myron Sharaf / Da Capo press New York / NY,1994.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@G M@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@ VOL.2 N.2 2004 ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

DALLE ANDE ALLA VAL PADANA, DALLE FAMIGLIE ALLE CULTURE: NOTE SU UN SEMINARIO DI IGINO BOZZETTO

Massimo Giuliani

massimogiuliani@terapiasistemica.info
Psicologo e terapeuta sistemico, lavora come libero professionista tra la Bassa Bresciana, Cremona e Bergamo ed è consulente e supervisore di strutture terapeutiche ed educative; membro dello staff didattico della Scuola di Counseling Sistemico Relazionale di Bergamo e dell'équipe clinica di Shinui - Centro di Consulenza sulla Relazione (www.shinui.it); lavora nella formazione agli insegnanti ed operatori pubblici e privati; partecipa al Forum sulle Matrici Culturali della Diagnosi diretto da Pietro Barbetta presso l'Università di Bergamo.

Igino Bozzetto ha aperto il 20 settembre scorso al Centro "La Porta" di Bergamo l'attività dei seminari autunnali della Scuola di Counseling Sistemico Relazionale di Bergamo gestita dall'associazione Shinui. I seminari e le giornate di studio di Shinui sono un'occasione d'incontro fra le idee sistemiche, il counseling e i temi della comunicazione interculturale. Igino Bozzetto - psicologo e psicoterapeuta veneto - a buon diritto può dire la sua in ciascuno di questi campi, essendo didatta presso la sede padovana del Centro Milanese di Terapia della Famiglia, oltre a gestire la Scuola di Counseling Sistemico annessa al Centro Padovano. Per di più, nel 2003 è stato eletto membro dello staff direttivo della SICIS, vale a dire la Società Italiana di Counseling Sistemico. Inoltre da anni lavora nel campo della tutela dei minori in un servizio pubblico vicentino. È in quell'ambito che ha avviato una riflessione sui processi migratori, sui ricongiungimenti familiari e sui problemi di cui sono protagonisti bambini e adolescenti che mettono radici in Italia seguendo il progetto migratorio degli adulti.

Il titolo che incorniciava la giornata riecheggiava - neanche tanto vagamente - uno dei "racconti mensili" del libro "Cuore": "Dalle Ande alla Val Padana" era il titolo scelto da Bozzetto per introdurre l'assemblea a un percorso inverso a quello del deamicisiano Marco, in tempi in cui il nostro paese è approdo, più che punto di partenza, di migrazioni e di sogni di vite migliori. Un paese andino era invece il punto di partenza del viaggio raccontato da Bozzetto. Ne era protagonista un'adolescente che da lì era giunta in Italia dove aveva iniziato la difficile ricerca di un ordine, di un equilibrio tra appartenenze in conflitto, di un senso per pezzi di storia cancellati e rifiutati e per parti di sé da ricollocare.

Bozzetto prende a prestito una metafora da Paul Klee e dal suo "Prospettiva di una stanza con i suoi abitanti" del 1921, che nella sua paradossale composizione di linee suona come un monito circa i rischi in cui si incorre

quando si privilegia la struttura formale - il progetto, potremmo dire noi - sull'individuo: cosa accade, si chiede Bozzetto, se costringiamo i nostri pazienti e clienti a obbedire ai nostri progetti, fossero anche i più belli e i meglio congegnati? Magari qualcosa di simile a quella che l'artista svizzero rappresenta, e cioè un grottesco appiattimento delle figure umane sulla prospettiva e sulle geometrie della "stanza": fuor di metafora, nell'intervento sociale questo vuol dire un approccio istruttivo incapace di guardare al mondo come a un "pluriverso" fatto di innumerevoli mondi possibili (Bozzetto, 2003).

Così la giornata è stata - fra le altre cose - una riflessione collettiva su come la comunicazione professionale persegua obiettivi che muovono dalla richiesta del paziente e su come questa s'intrecci con le regole istituzionali, gli obblighi etici del professionista e, infine, i vincoli pratici. Ma soprattutto una riflessione su quegli interrogativi che difficilmente trovano risposte definitive in qualche prassi consolidata che possa risultare utile per tutti e in tutte le occasioni. Come pensare, infatti, di poter ridurre la complessità di interrogativi etici che il counseling interculturale pone, ad esempio circa il lavorare in relazione con sistemi di premesse incommensurabili con i propri?

Per tutti i convenuti, dunque, l'incontro è stato un'occasione di autoriflessività sul lavoro nel servizio pubblico, sulle gerarchie di significati e pre-giudizi dei vari contesti - il servizio, la famiglia, il tribunale, la teoria di riferimento dell'operatore - che si connettono nella costruzione di un progetto a tutela di un minore. Perché quel bagaglio di pensieri sui contesti, sui sistemi, sulla costruzione dei significati, che nella clinica e nel lavoro con i sistemi familiari sono da tempo una freccia in più all'arco dell'operatore e del terapeuta, nel campo degli interventi interculturali diventano una cornice imprescindibile per il pensiero e per l'agire. E in quel campo, ancora di più, è fin troppo evidente che avere delle buone teorie sullo sviluppo, sulle relazioni, sulla famiglia e sugli attaccamenti non basta più: non senza uno spazio per riflettere sui modi in cui le nostre idee, i nostri contesti e la nostra cultura costruiscono i confini stessi di quello che osserviamo.

Il riferimento al racconto di De Amicis - seppure con l'itinerario inverso rispetto all'originale - collega le due storie di ricongiungimento: il tredicenne Marco partiva da Genova per andare a cercare la mamma che faceva la cameriera da qualche parte in Argentina. E al centro della giornata con Igino Bozzetto c'è stata la storia di una giovane peruviana, oggi quattordicenne, protagonista di un difficile ricongiungimento con la madre in terra italiana. A un certo punto le due storie si divaricano: quella narrata dal maestro di Enrico, di Franti e di Garrone aveva uno sviluppo decisamente lacrimevole, con la madre che, ammalata gravemente, solo dopo aver ritrovato suo figlio decide di affrontare l'intervento chirurgico che la salverà. Nulla del genere, invece, nella storia di cui si è occupato Bozzetto, che anzi, al posto dell'edificante lieto fine dell'altra, appare corredata piuttosto di un finale incerto, aperto a molteplici - e tutt'altro che definitivi - sviluppi possibili. Molteplici e, soprattutto, assai più interlocutori di quello consolatorio di De Amicis.

La ragazza arriva in Italia 3 anni fa per ricongiungersi con la mamma, che però non può più tenerla con sé, e nemmeno può la famiglia nella quale ella lavora (come la madre di Marco, anche lei ha un impiego da colf in una famiglia abbiente del paese che l'ha ospitata). Su richiesta della madre stessa, interviene l'assistente sociale di base. La ragazza, in un colloquio con quest'ultima, racconta - come fosse un dettaglio di poca importanza - un approccio sessuale che ha subìto a cinque anni in Perù. L'assistente sociale decide che per trovare una pronta risposta alle esigenze della ragazza la via è quella di "incorniciare" la storia come un caso di abuso sessuale: questo permetterà di chiedere l'intervento del servizio di tutela minorile.

Il servizio interviene e, d'accordo con la mamma, predispone l'inserimento della ragazzina in una comunità femminile. Inizia così il difficile lavoro con questa giovane utente, che da subito si mostra troppo appariscente ed esibisce una modalità di relazione che sembra negare qualunque "confine": tocca tutto, apre tutto, entra ed esce dalle stanze di tutti gli operatori e racconta a tutti la propria storia di abuso. Inizia un percorso di counseling che, secondo la prassi del modello sistemico milanese, tenta di connettere il passato col presente e col futuro (Boscolo e Bertrando, 1993). Si ipotizza il futuro per capire il presente e magari rivisitare il passato, così da realizzare quella circolarità temporale che può essere utile a costruire un progetto dentro il quale immaginare un ruolo per la madre. E si riscrive la storia di un viaggio: come in quelli che Bozzetto chiama "gli scritti bergamaschi" (Edelstein, 2000, 2002, 2003a), si ripercorre la genesi del processo migratorio e le sue fasi: il progetto di qualcuno, la decisione di emigrare, la partenza col lutto che lascia dietro di sé, l'approdo nel nuovo paese con l'entusiasmo e i conflitti che si trovano, infine i cambiamenti legati alla vita nel nuovo Paese ...

Come si diceva all'inizio, la cornice dentro la quale si è sviluppata la riflessione è quella sistemico-relazionale così come è stata disegnata dalla scuola milanese, soprattutto dopo l'incontro di questa con l'approccio critico sociocostruzionista: non solo, dunque, l'attenzione alle relazioni, focus privilegiato rispetto all'individuale; non solo il pensiero circolare, la centralità della comunicazione e delle narrazioni, ma anche i significati e i pregiudizi come matrici di senso, l'ipotizzazione come processo che costruisce un pluriverso di storie, più che come strumento per l'elaborazione di resoconti attendibili o per l'individuazione di "diagnosi" definitive. E, naturalmente, l'osservatore perde la sua posizione privilegiata di detentore di un punto di vista esterno: sempre più dentro anzi, con i suoi pregiudizi e le sue emozioni, e per questo con i suoi dubbi e limiti.

Perché in fin dei conti la comunicazione tra culture diventa il luogo dell'indecidibile e del provvisorio, né

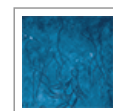
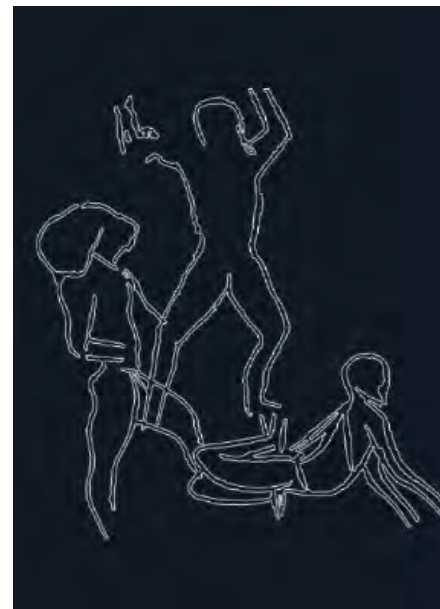
potrebbe essere diversamente: diventa il luogo in cui nessuna prospettiva può più rivendicare una legittima posizione di privilegio nel rendere conto della realtà. La storia di questa ragazza contiene elementi che in un'ottica monoculturale potrebbero essere rapidamente liquidati come ovvi - i comportamenti provocatori, o quelli che a noi appaiono tali, sono certamente connessi con l'abuso subìto e ne testimoniano il danno - ma pongono questioni al clinico che voglia adottare uno sguardo non etnocentrico e che mette in conto la possibilità che esistano modi diversi di attribuire significati ai confini interpersonali e a quanto ha a che fare con sessualità e relazioni.

Barnett Pearce (1989) nell'immaginare come potrebbe essere una forma di comunicazione "cosmopolita" nella quale tutti i punti di vista parziali abbiano diritto di cittadinanza, chiarisce che in generale si tratta di un'aspirazione non realizzata: e che però esistono alcuni ristretti ambiti in cui essa diventa qualcosa più che una speranza. Fra i pochi esempi possibili, Pearce indica il modello sistemico milanese e in particolare la pratica dell'ipotizzazione (Selvini Palazzoli et al., 1980) come possibile contesto di comunicazione cosmopolita. La cornice sistemica - che accoglie narrazioni differenti intrecciandole in una rete di storie che possa rompere i vincoli deterministici per aiutare il sistema a evolvere verso nuove soluzioni creative - ha sperimentato una naturale simpatia per l'approccio interculturale e per i tentativi di lavorare con la polifonia e la differenza culturale. Non solo: la passione sistemica per il raccontare storie familiari e vicende multigenerazionali, si è riversata naturalmente nello studio delle storie di migrazione.

Negli ultimi decenni di pratica sistemica clinici e terapeuti hanno cominciato a interessarsi più di se stessi e del modo in cui costruivano la realtà che vedevano, per tornare a guardare al mondo da un punto di vista nuovo. La prassi di diventare spettatori del proprio punto di vista cambiando la posizione da cui si osserva (Marianella Sclavi, 2000) è diventata una risorsa per chi volesse osservare la differenza in termini culturali. Di impronta batesoniana, questa pratica ha conosciuto un'applicazione più profonda attraverso il confronto con il costruttivismo prima e il sociocostruzionismo poi, insomma con quegli approcci che hanno introdotto uno sguardo critico e decostruttivo nella terapia delle famiglie. Ma soprattutto, l'eredità sistemica più considerevole sta nell'importanza attribuita al contesto come insieme o complesso delle circostanze entro cui un determinato fatto emerge e si sviluppa o come gerarchia non unidirezionale di cornici (Cronen et al., 1982). Questi alcuni dei contributi del pensiero sistemico al lavoro con le famiglie immigrate. Perché in fondo, prendersi cura è, sempre, "ascoltare i racconti dello straniero" (Pontalti, 1998).

E se ci si pone nell'ottica per cui ogni sistema funziona secondo proprie regole, allora per il clinico si apre una via alternativa a quella di "diventare esperto" della cultura con cui interagisce, per conoscerne regole e modi di funzionare: e l'alternativa è quella di salvaguardare lo stupore e la curiosità (Cecchin, 1998) per qualcosa che è e resta incommensurabilmente "altro", in un continuo scambio e confronto. Che vuol dire non accontentarsi delle - illusorie? - affinità e non reificare le differenze, ma anzi sperimentare l'andirivieni tra il simile e il diverso, l'universale e il sociale, alimentare la conversazione in cerca di nuove storie e di nuovi significati (Edelstein, 1997, 2000, 2003b). L'illusione di "capire" rassicura ma impone il prezzo, altissimo, di impoverire la storia dell'altro, di riportarla alla dimensione rassicurante del controllabile e del contenibile. Al contrario, la differenza può diventare - da vincolo e limite - risorsa e finestra sul mistero della relazione con l'altro, scaturigine di nuove costruzioni di senso che valorizzano la competenza dell'immigrato sulla propria storia. Spesso capita di pensare che per entrare in rapporto con l'altro dovremmo informarci, conoscere, condividere le sue mappe e comprenderle, avvicinarci mostrando la "buona volontà" di capire. L'approccio postmoderno - o se vogliamo cosmopolita (Pearce, 1989) - suggerisce al contrario che proprio in virtù della non conoscenza in un sistema terapeutico si co-costruiscono significati e attribuzioni di senso, al posto di quelle che sarebbero altrimenti scontate e date a priori (Anderson e Goolishian, 1992 e, ancora, Edelstein, 1997, 2000, 2003b).

Anche il seminario di Bozzetto, coerentemente con questa cornice, si è concluso con più domande che risposte, più dubbi che certezze: e le domande possono essere, a seconda della prospettiva che scegliamo, un fastidioso impiccio di cui sbarazzarci oppure un'impagabile occasione di avvicinarsi, incuriosirsi, lasciarsi guidare dai "racconti dello straniero". Il contatto con l'usanza peruviana di festeggiare il venerdì notte con danze e musica, tra fiumi di alcol, sotto gli occhi divertiti dei bambini, probabilmente interroga gli operatori dei servizi: madri e padri, o comunque figli, profondamente coinvolti nelle proprie narrazioni "locali" sugli spazi dei bambini e quelli degli adulti, sul piacere e sul divertimento. La giovane andina che confessa allo psicologo le proprie - precoci, le giudicheremmo noi - esperienze sessuali a 14 anni genera in lui interrogativi e considerazioni etiche circa il ruolo della madre. Ma quello che l'ottica sociocostruzionista propone, in fin dei conti, è di trattenersi dal farsi guidare dai propri unilaterali princìpi etici, così come dal presupporre di comprendere quelli altrui.

Sarà proprio attraverso la libertà - nel rapporto con lo psicologo e gli operatori - di sperimentare la propria doppia appartenenza (Barbetta e Edelstein, 2001), che la ragazza comincerà a ricostruire una storia possibile nella quale scegliere elementi della propria cultura di provenienza e di quella che l'ha accolta, a confrontarsi con premesse diverse dalle proprie e a immaginare un futuro che nascerà come un ipertesto, più che come un testo scritto a priori da qualcuno che "ne sa di più" (Giuliani, 2003; Nascimbene, 2003). La storia di Bozzetto si conclude - provvisoriamente - con una conversazione fra il clinico e la ragazza sui rispettivi pregiudizi. I convenuti al seminario raccolgono il testimone di questa conversazione e tornano a casa, forse, con più

DOAJ Content

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

domande di quante non ne portassero con sé all'inizio.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, H., Goolishian, H. (1992), "The client is the expert: a not knowing approach to therapy. In McNamee, S., Gergen, K. (eds) Therapy as social construction. London, Sage, pp. 25-39. Trad. it. La terapia come costruzione sociale. Milano, Angeli, 1998.
Barbetta, P., Edelstein, C. (2001), "Altre culture - altri sintomi?" Janus, 4, Zadig Roma Editore, pp. 53 - 59.
Boscolo, L., Bertrando, P. (1993), I tempi del tempo: una nuova prospettiva per la consulenza e la terapia sistemica. Bollati Boringhieri, Torino.
Bozzetto, I. (2003), Introduzione a Cecchin, G., Apolloni, T., Idee perfette. Franco Angeli, Milano.
Cecchin, G. (1988), "Revisione dei concetti di ipotizzazione, circolarità e neutralità: un invito alla curiosità". Ecologia della mente, giugno, pp. 29 - 45.
Cronen, V. E., Johnson, K. M., Lannamann, J. W. (1982), "Paradoxes, double binds and reflexive loops: An alternative theoretical perspective". Family Process, 21, pp. 91-112. Trad. it. "Paradossi, doppi legami e circuiti riflessivi: una prospettiva teorica alternativa". Terapia Familiare, 14, pp. 87-120.
Edelstein, C. (1997), "Quando l'operatore appartiene a una cultura altra". Connessioni, 2, pp. 95-105.
Edelstein, C. (2000), "Di Isabel e altri demoni". in N. Losi, Vite altrove: migrazione e disagio psichico. Milano, Feltrinelli.
Edelstein, C. (2002), "Aspetti psicologici della migrazione al femminile - Albatros in volo" in Psicologia e Psicologi, volume 2, numero 2, settembre, pp. 227 - 243.
Edelstein, C. (2003a), "Aspetti psicologici della migrazione al maschile - Differenze di gender" in m@gm@ - Rivista Elettronica di Scienze Umane e Sociali - Osservatorio di Processi Comunicativi - vol.1 n.2, aprile/giugno 2003.
Edelstein, C. (2003b, in stampa), "La costruzione dei sé nella comunicazione interculturale". Studi Zancan. Politiche e servizi alle persone. Fondazione Zancan, vol. 6.
Giuliani, M. (2003), "Lo script infranto: dal copione familiare al copione conversazionale". Connessioni, 13, pp. 63-83.
Nascimbene, F. (2003), "La matrice ipertestuale del sé. Riflessioni sul modello sistemico relazionale in contesto Internet". Connessioni, 13, 37-61.
Pearce, B. W. (1989), Communication and the Human Condition. W. Barnett Pearce, Chicago. Trad. it. Comunicazione e condizione umana. Franco Angeli Editore, Milano 1998.
Pontalti, C. (1998), "I campi multipersonali e la costruzione del progetto terapeutico". In Ceruti, M., Lo Verso, G. (a cura di), Epistemologia e Psicoterapia. Raffaello Cortina, Milano.
Sclavi, M. (2000), Arte di ascoltare e mondi possibili. Le Vespe.
Selvini Palazzoli, M., Boscolo, L., Cecchin, G., Prata, G. (1980), "Hypotesizing, Circularity, Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session", Family Process, 19. Trad. it. "Ipotizzazione, Circolarità, Neutralità: tre Direttive per la Conduzione della Seduta". Terapia Familiare, 7, pp. 7-19.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@
VOL.2 N.2 2004
ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

LE SOCIAL ET LE SENSIBLE, INTRODUCTION A UNE ANTHROPOLOGIE MODALE

(Françoise Lorcerie, a cura di, L'école et le défi ethnique: Education et intégration, Paris, INRP/ESF, 2003)

(Traduzione Orazio Maria Valastro)

Georges Bertin

georges.bertin49@yahoo.fr

Dottore in Scienze dell'Educazione; ha conseguito l'Abilitazione a Dirigere attività di Ricerche in Sociologia; Direttore Generale dell'I.Fo.R.I.S. (Istituto di Formazione e di Ricerca in Intervento Sociale, Angers, Francia); Direttore del CNAM di Angers, Francia (Consorzio Nazionale delle Arti e dei Mestieri); Dirige ricerche in Scienze dell'Educazione all'Università degli Studi di Pau - Pays de l'Adour; Insegna all'Università degli Studi di Angers, nel Maine, all'Università Cattolica degli Studi dell'Ouest, all'Università Cattolica degli Studi di Bourgogne, alla Scuola Normale Nazionale Pratica dei Quadri Territoriali; è membro del GRECo CRI (Gruppo Europeo di Ricerche Coordinate dei Centri di Ricerca sull'Immaginario) e della Società Francese di Mitologia, fondatore del GRIOT (Gruppo di Ricerche sull'Immaginario degli Oggetti simbolici e delle Trasformazioni sociali) e direttore scientifico dei quaderni di Ermeneutica Sociale; Direttore Esprit Critique, rivista francofona internazionale in scienze sociali e sociologia.

Questo saggio è significativo non soltanto perché si situa al centro di un'attualità incandescente ma soprattutto in quanto è fondato su un effettivo lavoro di terreno, mette in dubbio delle idee preconcette. La sua lettura dovrebbe essere un riferimento di base per qualsiasi formazione al Lavoro Sociale, all'Educazione, all'Animazione, ecc. ecc. Impostato su di un'idea principale: i Francesi non hanno un concetto di pluralismo e l'azione pubblica si costituisce sulla discriminazione etnica, attira la nostra attenzione - i politici dovrebbero ispirarsene - sul fatto che occuparsi dell'etnicità significa considerare come questa ci parla altresì e maggiormente di Noi, i "gaulois", gli "established" (Elias), i "normali" (Goffman), piuttosto che di Loro, gli "stranieri", gli "immigrati", nelle differenti stigmatizzazioni o stereotipi che si utilizzano riferendoci a loro. Noi ne proponiamo una lettura trasversale, più preoccupata del senso dell'azione che determinerà necessariamente questa ricerca piuttosto di realizzare una presentazione strettamente accademica.

L'etnicità è, in effetti, per gli autori, un concetto chiave della sociologia del dominio. Descrive chiaramente la discriminazione etnica, la quale attiva un rapporto di forza pratico, simbolico, esplicando i comportamenti delle minoranze rispetto alla dominazione, per esempio: l'assimilazione, il diniego o l'affermazione identitaria, il sentimento d'ingiustizia o l'aggressività.

L' "Eticità", ci previene Françoise Lorcerie, ci parla altresì della nazione e della legittimazione politica, non di "cultura" ma di "norme", non della "cultura degli altri" ma delle norme associate al fatto di essere collettivamente considerati come "differenti" o di considerarsi collettivamente come "differenti". L'unità di base, in quest'approccio, è la credenza etnica, vale a dire il sentimento soggettivo che possiedono gli individui, che essi appartengono - o che altri appartengano - ad una comunità d'origine, e citando Weber: poco importa che una comunità di sangue esista o no oggettivamente, la vitalità delle credenze etniche, nella società, non è indipendente dalle dinamiche sociali globali, quello che essa definisce le "dinamiche d'identificazione etnica". Il rapporto Loro / Noi non si dispiega mai, in effetti, in uno spazio neutro, questo s'inscrive in una struttura sociale globale rispetto alla quale gli individui ed i gruppi sono individuati e si riconoscono essi stessi come "normali" o "problematici". E' proprio per questo che le credenze etniche, lungi dall'essere l'appannaggio di gruppi "minoritari", non si presentano come etniche: la proclamazione d'universalismo può così nascondere una convinzione di natura etnica, reggendosi su delle considerazioni rispetto alla differenza. Ritroviamo a questo punto le analisi di Pierre André Taguieff: "l'uguaglianza nella differenza: ecco lo slogan antirazzista correlativo. Questo comporta la presupposizione che la differenza è primaria, ... reclamando l'uguaglianza nella differenza, si chiede che siano innanzi tutto riconosciute le differenze" [1].

La scuola è duplicemente coinvolta poiché, sede abituale delle tensioni e delle discriminazioni etniche, ha per missione ulteriore quella di salvaguardare le basi della perennità della società democratica a carico dall'educazione civica. Il concetto d'etnicità rinvia dunque a dei processi eminentemente complessi e pone le questioni:
* del LORO e del NOI, della Nazione e della legittimità politica;
* degli spazi dove s'inscrive questa problematica;
* della lotta contro le discriminazioni e della loro ambiguità, ad esempio, la differenza etnica è un handicap socio culturale?;
* della dialettica, dell'unitarietà e della pluralità.

L'etnicità è pertanto definita come "produzione e attivazione di certe forme d'identità comunitaria nel cuore delle società moderne, quelle che derivano dal fatto che gli individui credono di avere in comune con alcuni un'origine singolare che li rende differenti e superiori ad altri", essa è conseguentemente descritta come un prodotto della cognizione sociale che ci parla dell'alterità e dell'identità collettiva. Questo suppone evidentemente una pluralità d'approcci e il merito di quest'opera collettiva, tra tanti altri, è di passare in rivista la letteratura psico-sociologica e sociologica permettendo di trovare dei punti di riferimento interpretativi delle situazioni incontrate da quanti - e sono sempre più numerosi - si dovranno confrontare con la pluralizzazione della nostra società.

Con Max Weber, di cui gli autori ricordano il contributo all'analisi delle società moderne e delle relazioni prodotte al loro interno, sono esaminati i temi del sentimento d'appartenenza ad una comunità ed i legami di socializzazione fondati sulla relazione d'interesse, legami determinanti che influiscono sulla relazione interetnica. Questa nozione si trova oggi ad essere analizzata da quattro nuclei teorici irriducibili e complementari:
* la teoria dell'identità sociale;
* la teoria della dominazione simbolica;
* le teorie sociologiche della storicità;
* la teoria della Nazione e dello Stato Nazione.
Al fine di concepire il fenomeno dell'etnicità non si può fare a meno, senza trasformarla, né degli uni né degli altri. E' ciò che il testo approfondisce attraverso una rassegna tematica molto minuziosa, anche se ci si può rammaricare - è la nostra sola riserva - che gli aspetti legati all'identificazione degli immaginari all'opera sono trattati maggiormente secondo un criterio fenomenologico piuttosto che ermeneutico.

I processi socio cognitivi

Il testo accorda una parte non secondaria all'analisi del concetto d'etnicità, una lettura fondata sulle elaborazioni della psico-sociologia e della scienza politica, dimostrando che il tema è sufficientemente vasto tanto da non poter fare a meno di alcuni di questi approcci. Non bisogna cercare di semplificare poiché, anche se esiste un universo simbolico dominante, le società non funzionano come alcuni tentano periodicamente di dimostrarci, e le stesse norme simboliche non sono valide in tutte le circostanze.

Gli autori ci ricordano fondatamente su questo tema le teorie della stigmatizzazione di Erwing Goffman ed i processi socio cognitivi che accompagnano la discriminazione messa in pratica dai dominanti, ne consegue che per comprendere la differenza consideriamo - e la sociologia è là per aiutarci - le norme d'identità fabbricate da ogni società nel rapporto stigmatizzato / normale che non sarebbe caratterizzato da alcuna

specificità! Ipotesi molto improbabile.

La razza è pertanto una particolarità stigmatizzante ossia "un simbolo di alterità etnica, essa ha per significato la credenza in una differenza di cui l'origine è biologica e praticamente immutabile" e la discriminazione non costituisce la radicalizzazione della differenza? Possiamo osservare alla luce di quest'analisi come la famosa faccenda del foulard e le sue amplificazioni mediatiche assumono un altro significato, rispetto a quello che ci si appresta a concedergli. La discriminazione è, di fatto, un correlato pratico e cognitivo dell'identità sociale. Essa varia secondo la norma maggioritaria o minoritaria e si manifesta, in ogni caso, tramite delle reazioni antitetiche.

La storicità

La questione della storicità delle discriminazioni etniche è esaminata attraverso i concetti d'assimilazione e integrazione, classici, ma che sono, sicuramente, presenti all'interno del dibattito. Gli autori propongono un modello pensando all'organizzazione sociale della società d'accoglienza per creare una dinamica d'assimilazione tentando di considerare il contrasto tra ineguaglianza statutaria e differenza culturale rispetto all'uguaglianza giuridica ed alla competizione sociale. Passano inoltre in rivista i processi delle società storiche che finiscono per creare delle solidarietà intrasocietarie e contribuiscono ad attribuire un'identità collettiva ai gruppi sociali coinvolti.
Tre logiche si dipartono chiaramente:
* quella del successo individuale;
* quella dell'integrazione senza assimilazione;
* e quella dell'affermazione collettiva.
Distinguiamo chiaramente in che modo nei verbali delle udienze dell'attualità recente la politica avanza a balzi nell'indifferenziazione dei processi in opera, indifferenziazione che non può condurre che all'affermazione dei fanatismi e delle rinunce in virtù della legge considerevolmente conosciuta del ritorno del rimosso.

La famiglia

Appare ugualmente che l'etnicità non è un'eredità ancestrale, esaminata dall'angolazione della famiglia, ma deriva dal modo in cui gli individui vivono in società. Essa può anche essere transgenerazionale in un ambiente segnato dalla differenza etnica. "Se l'umanizzazione implica l'etnicizzazione, l'inculcamento familiare precoce conferisce all'identità etnica una carica emozionale arcaica e indicibile".

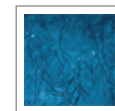
Lo Stato Nazione

Passando in rivista le origini dell'etnicità dal punto di vista dell'etnonazionalismo, gli autori ci ricordano le responsabilità attribuibili alle politiche coloniali che sfociano nell'istituzionalizzazione di gruppi minoritari su base etnica. La città democratica essa stessa, in una prospettiva d'uguaglianza e d'omogeneità tra i suoi membri, è stata partecipe di questa sacralizzazione dell'unità collettiva, l'esaltazione del suo territorio e della sua specifica cultura, concepita simultaneamente con la Nazione moderna, la propria identità etnica con i suoi elementi: razza, lingua, estetica, caratteri nazionali. Si esamineranno con interesse, rispetto a questo tema, per esempio, le politiche culturali del tandem De Gaulle / Malraux nell'esaltazione dell'universalità culturale rinnovata dal Genio del Cristianesimo di Châteaubriand.

Lo Stato Nazione si fonda:
* su un habitus nazionale, l'insieme dei modi d'essere e di fare condivisi dalla collettività e sfocianti in una cultura nazionale;
* su un sentimento nazionale, come componente mentale dell'identità nazionale;
dipende da un principio d'unificazione alimentando l' "invariabilità collettiva dei maîtres del territorio", il loro carisma di gruppo in una relazione col tempo e col territorio che ha per effetto quello di allontanare gli outsiders o gli "horsains" [2].

Queste categorie d'appartenenza costituiscono il momento fondante dell'alchimia pratica e simbolica che dà origine allo Stato Nazione. Gli etnonazionalismi dei paesi europei sono oggi in crisi, da qui lo scontro rilevato con le minoranze. Ne consegue una crisi dell'integrazione degli individui, simultaneamente crisi di disuguaglianze strutturali normative della differenza culturale (questo rende l'Islam un demarcatore rispetto all'identità occidentale ed europea, non dimentichiamo che gli immigrati proletari sono anziani soggetti coloniali) e crisi della politica istituzionale, la riorganizzazione della simbolizzazione collettiva (la Marsigliese fischiata allo Stadio). Questa crisi interviene in un momento in cui l'immaginario collettivo dell'identità è legittimato in misura minore e l'etnonazionalismo dello Stato Nazione è contestato.

Come uscire dalla crisi?

Françoise Lorcerie e i membri della sua équipe ci forniscono parecchi esempi di presa in carico pedagogica della questione esaminata, nella loro ricerca, in diverse situazioni (una scuola primaria a Vaulx en Velin, lo

DOAJ Content
DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002
Directory of Open Access Journals

sviluppo di microsocietà di sopravvivenza, il caso di diversi licei professionali, la questione delle "beurettes" [3] d'oggi, quella dell'educazione degli studenti magrebini, certe pratiche pedagogiche, come la scrittura sulle filiazioni, un'operazione di busing [4] a Bergerac, ecc. ecc.) e che contribuiscono a rivisitare le pratiche dell'interculturalità.

Abbiamo ritenuto come sia necessario lavorare sui cambiamenti delle credenze sociali degli immigrati, quando si manifestano maggiormente tolleranza, scambi sociali, partecipazione all'esaltazione del modello francese d'integrazione, non esitando chiaramente ad attribuire delle responsabilità alle popolazioni fuoriuscite dall'immigrazione, in modo tale che sia sostenuta la loro presenza, qualora facciano spazio alla componente islamica mediterranea nella nostra società. Questo concorre a riformare i comportamenti repubblicani mettendo il pluralismo culturale in discussione. Nella stessa direzione sono ugualmente da promuovere delle nuove norme di giustizia sociale. Il ruolo degli insegnanti è determinante nella lotta contro il razzismo, contro la costruzione sistematica di frontiere etniche. In caso contrario saranno incoraggiati e rinforzate il ripiego sulla cultura d'origine, le rivendicazioni legate alla stigmatizzazione e l'appartenenza al gruppo d'origine.

Percepiamo in che modo nella faccenda del "foulard" la gestione maldestra della crisi, nonostante le sue buone intenzioni, sia sfociata in un'esacerbazione delle differenze, la recente attualità ha verificato quasi in via sperimentale come non prendendo in considerazione questo genere di complessità si finisce per ottenere dei risultati opposti a quelli ricercati, soprattutto quando la stigmatizzazzione è in agguato. La massificazione sociale, le trasformazioni strutturali della nostra società, legate alla permeabilità degli interessi sociali esterni alla nostra società (Guerra del Golfo, terrorismo), sfociano d'altronde nell'esacerbazione di ciò che alcuni hanno definito, creandolo simultaneamente come significato, un conflitto di civiltà.

La scuola crea anch'essa, allo stesso modo, delle tensioni e il razzismo istituzionale tende a trasformare il problema istituzionale in problema etnico dissimulando i problemi sociali con il mantello (o il velo) dell'etnicità, è il caso dei risultati delle suddivisioni differenziate degli studenti in diversi livelli, la disuguaglianza di prestigio delle filiere, insieme allo stigma dell'affiliazione scolastica si somma quello dell'etnicità quando le differenze sociali si riflettono nella composizione delle classi. A questo proposito gli autori fanno osservare come la separazione sessuale può attenuare la discriminazione etnica. E' ugualmente evidenziata l'assenza di politiche d'istituti come causa principale delle discriminazioni.

Di fronte a quest'assenza di presa in carico del problema da parte dell'istituzione scolastica, i gruppi giovanili si presentano come luogo di rifugio, di dipendenza e protezione dei giovani, originando della violenza in modo molto mutevole rispetto ai rappresentanti delle istituzioni, si esprimono con aggressività e costituiscono un nuovo modo di regolazione dell'esclusione sociale. Il caso delle beurettes [5] non è meno interessante da questo punto di vista, esse sono disorientate nel tempo e nello spazio, in società d'accoglienza nella quale il loro crimine è di non conformarsi ai valori culturali assunti dall'ambiente e sono al tempo stesso socialmente dominate. Divertirsi significa per loro marinare le lezioni scolastiche o trasgredire agli orari d'uscita autorizzati dai familiari e nello stesso tempo, paradossalmente, il loro attaccamento alla famiglia sembra una forma di lucidità rispetto agli orizzonti limitati. Scrivere della loro storia, della loro famiglia, proponendo un dibattito, una comunicazione pubblica, è spesso un momento e un tempo di messa a distanza e riposizionamento rispetto agli imperativi dell'etnicità.

Una pedagogia dell'interculturalità

A scuola, in effetti, è possibile organizzare delle discussioni finalizzate a prendere delle decisioni su problemi che interessano gli studenti, in un contesto regolato secondo l'etica della discussione, e in ultima analisi con l'insegnante in qualità di garante. La pedagogia istituzionale, certe pedagogie cooperative hanno dimostrato il loro multiplo interesse per questa forma pedagogica. Considerare l'etnicità rinforza di fatto l'approccio critico del principio d'uguaglianza rispetto all'educazione scolastica. Essa allerta su delle illusioni di uguaglianza di trattamento, mostra che l'uguaglianza degli individui, non essendo sufficiente di una garanzia giuridico amministrativa, implica una tensione psico-sociale e una vigilanza organizzativa.

Il testo s'interroga dunque, ugualmente, sulle culture introdotte dai gruppi minoritari al loro arrivo, sottomessi ad un cambiamento rapido dovuto alla posizione minoritaria dei loro membri nella società nazionale. Questa configurazione suscita, in effetti, un'erosione della cultura minoritaria e allo stesso tempo il suo ripiegarsi sulla rete domestica e le funzioni sociali accessibili da questa stessa rete. Anche la pratica religiosa, ciononostante, si riforma. In realtà, e tranne eccezioni da esaminare da vicino resta poco delle culture minoritarie, alla fine di uno o due decenni, delle "porzioni", come rilevava Michel de Certeau: qualche festa di risonanza comunitaria, la cucina familiare. In queste condizioni, all'inverso del processo unificante, la scuola potrebbe aprirsi a delle memorie di filiazione? Articolare due logiche portatrici di conflitti, confrontarsi con delle forze antagoniste quando i saperi razionali, a vocazione universale, sono confrontati a delle domande d'espressione d'identità singolari.

Una delle caratteristiche di quello che è stato il modello francese d'assimilazione è la costruzione attraverso la scuola di una memoria nazionale comune attraverso l'identificazione con delle figure e dei racconti trasmessi

dalla storia, della geografica e della letteratura. Per gli storici repubblicani l'interesse era di forgiare una memoria che avrebbe dato alla Repubblica il carattere di una sintesi tra la cittadinanza, il radicamento della propria genesi e il lungo percorso della costruzione della Francia. Questo modello standard interroga oggi le politiche, rispetto alla loro impotenza a gestire i mutamenti socioculturali e simbolici, salvo a ripiegarsi in un universo dogmatico.

Dopo tre decenni d'imbarazzo, la politica francese di scolarizzazione dei minori immigrati è ormai chiaramente suddivisa in due campi. Il primo, specifico, è l'accoglienza e l'inserzione scolastica in condizioni corrette dei minori e degli adolescenti che arrivano sul territorio francese con delle competenze scolastiche disuguali e senza possedere una conoscenza della lingua francese. Questo pone la questione dell'attualizzazione del modello laico della socializzazione a scuola. Questa linea d'azione pone anch'essa dei problemi organizzativi, interroga la politica d'accoglienza quando rende i minori immigrati degli intrusi.

Lottare contro le discriminazioni significa inoltre sostenersi con nuovi strumenti: rendere effettivo manifestamente il ruolo delle associazioni antirazziste e delle confederazioni sindacali. I servizi dello Stato, al contrario, non sono sempre oggetto di misure particolari e si ritrovano dentro logiche di pratiche non volute ma che producono della discriminazione in nome dell'osservanza di standard della scuola "repubblicana". Una disgiunzione si è stabilita su grande scala tra il piano dei principi pubblici, al quale gli agenti sottoscrivono ampiamente, e il piano delle consuetudini istituzionali. Sul terreno, non c'è un attore che non è produttore d'eticità positiva o negativa: la scuola, la politica della città, gli affari sociali, la cultura, le municipalità, gli studenti, le famiglie. L'etnicizzazione delle relazioni scolastiche appare come la modalità scolastica di un'etnicizzazione unilaterale delle relazioni sociali. Evidenziare, a scuola, la sfida della lotta contro le discriminazioni, non significa pertanto nascondere l'etnicità. Occorrerebbe una ricomposizione del NOI nazionale che faccia perdere all'etnicità la sua pertinenza sociale ma procedere verso questa consiste innanzi tutto a considerare che lo studente, in quanto studente, è soggetto di diritto e soggetto della sua identità, l'identità religiosa può esserne possibilmente una dimensione. La scuola non sconosce questo campo nel quadro della sua missione, essa può intervenirvi. Il testo prende allora vigorosamente posizione nei confronti di un modello educativo aperto e rispettoso, limitando la repressione ai comportamenti eccessivi degli studenti (come l'ostentazione), inopportuni per il funzionamento scolastico, o pericolosi. Il mutismo sui processi etnici e l'assenza d'autorizzazione alla parola degli studenti lascia al contrario via libera alle derive inducenti un deterioramento dell'ambiente, discriminazione indiretta, disordine scolastico.

Per una società decente

Gli autori ricordano che se il NOI s'inserisce in opposizione alla società civilizzata, i cui membri si umiliano gli uni con gli altri, si arriva all'opposto di quello che Margalit **[6]** chiama una società decente, ossia "quella nella quale le istituzioni non umiliano le persone". Le pratiche discriminanti, stigmatizzanti, rispondono alle condizioni della definizione secondo la quale: "vi è umiliazione ogni volta che un comportamento o una situazione dia a qualcuno, uomo o donna, una ragione valida di pensare che è stato danneggiato nel rispetto che ha di se stesso. Non soltanto dei comportamenti e delle condizioni di vita, ma anche delle situazioni, sono umilianti soltanto se esse sono il risultato d'atti o d'omissioni imputabili ad esseri umani. Non è, in effetti, l'intenzione che fa l'umiliazione, ma la ragione di sentirsi umiliato."

Una società pluralista?

I ricercatori e gli esperti del Québec hanno proposto un modello fondato su cinque prerogative che gli autori propongono di considerare come elementi del codice di vita del cittadino di una società pluralista:

* affermare la propria identità sociale con moderazione (senza pratiche discriminanti);
* rispettare l'identità altrui in modo che s'instauri un mutuo rispetto;
* avere un senso politico dei rapporti sociali nelle istituzioni, gli avversari non sono dei nemici, questo vale in modo particolare su scala locale, negli istituti scolastici, nei quartieri, ecc. ecc.;
* accettare l'interdipendenza degli interessi collettivi e individuali (investirsi di conseguenza in azioni d'interesse comune, un modo per lottare contro il deterioramento della comunità) e avere la capacità di partecipare agli affari politici attraverso la pratica della cooperazione tra i membri della comunità politica;
* accettare la tensione tra unità e diversità dell'identità collettiva nazionale.

Queste prerogative contrastano chiaramente con l'eredità di una società giacobina sacralizzante l'unità, mettono in luce l'incapacità della Rivoluzione nell' "esprimere in una forma positiva il carattere conflittuale della società". Un caratteristica della cultura normativa francese è, tra l'altro, la sua difficoltà a prendere in carico l'evoluzione del diritto positivo della laicità, il quale riconosce agli studenti, nello spazio scolastico, il diritto alla religione contenendolo entro certi limiti.

Accettare il pluralismo come una realtà della società, significa riconoscere la pluralità degli apporti umani che hanno costituito la società nazionale e continuano a rinnovarla. Il nostro insegnamento ci offre pochi punti di riferimento cognitivi riguardo alla costruzione della comunità nazionale ed alla sua pluralità. Nello stesso modo le attività d'insegnamento non possono sottrarsi al richiamo dei valori fondanti della democrazia, e non

possiamo dimenticare che la scuola, in quanto quadro sociale, è essa stessa la sede di logiche d'etnicizzazione spesso virulente. Contribuire all'affermazione di "relazioni interetniche armoniose", significa tuttavia mettere l'accento su delle relazioni interpersonali nelle quali l'etnicità interviene o può intervenire in qualche misura come determinante dell'integrazione. Queste relazioni saranno armoniose se sono aperte e liberate dalla denigrazione, dalla diffidenza o dalla violenza che le caratterizza nella capacità d'inglobare delle persone molto differenti da noi.

L'educazione democratica, in un contesto etnicizzato, è quindi un cantiere aperto, un cantiere necessario: la corrente di riflessione sull'educazione interculturale prende in carico specialmente la contraddizione, evidente nella vita politica e raramente considerata nell'educazione, tra le pratiche e le tensioni identitarie da una parte, e dall'altra le discriminazioni dell'etnonazionalismo. E' a questo prezzo che, al di là dell'educazione, la prospettiva si allarga al sociale e contribuirà affinché sopraggiunga un "regime di tolleranza" quando le differenze sono meno marcate dalla diffidenza rispetto alle minoranze, quando la società diviene più inclusiva.

Il concetto d'etnicità è stato fin qui prospettato come un concetto multi-dimensionale, essenzialmente centrale e fondamentale per l'analisi di una società come la nostra. Nel contesto della frammentazione della condizione operaia, della mondializzazione e della costruzione dell'Europa, la scuola è oggi in maggior misura che nel passato uno dei grandi spazi civili dove si dispiegano i processi che scaturiscono dal paradigma dell'etnicità rispetto all'istituzione, questi processi sono sia esogeni sia endogeni. Questi stessi processi assumono o possono avere un ruolo in differenti ambiti, come anche hanno o possono avere differenti attori implicati nel funzionamento dell'istituzione e possiamo riscontrare come le politiche scolastiche pertinenti rispetto alle sfide dell'etnicità avranno bisogno d'includere nella rappresentazione del "noi" francese la "dialettica dell'unitarietà e della pluralità".

NOTE

1] Taguieff Pierre André, La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles, Gallimard, 1992, p. 42.
2] Persona immigrata, colui che viene dal di fuori.
3] Beurs e Beurettes sono immigrati di sesso maschile e femminile di seconda generazione.
4] Trasferimento degli studenti da una scuola di un quartiere a rischio in altri stabilimenti per lottare contro la discriminazione e la stigmatizzazione riferite al contesto di vita ... iniziative che s'inspirano a modelli americani criticati in questo stesso testo.
5] Ibidem, nota n.3.
6] Margalit Avishai, La société décente, Paris, Climats, 1999.

SCHEDA BIBLIOGRAFICA

		[La scuola e la sfida etnica: educazione e integrazione / a cura di Françoise Lorcerie, con la collaborazione di Françoise Alamartine, Françoise Barrou, Sabine Contrepois, Eric Debarbieux, Olivier Douville, Sylvie Ernst, Nacira Guénif, Stéphanie Morel, Joëlle Perroton, Christian Rinaudo, Jocelyne Streiff Fenart, Jean-Pierre Zirotti Paris, INRP/ESF, 2003, 333p.]

Aperçu général

Le concept d'ethnicité désigne la production et l'activation de certaines formes d'identité communautaire au cœur des sociétés modernes : très précisément celles qui découlent du fait que les individus croient qu'ils ont en commun avec certains une origine distinctive qui les rend différents et supérieurs à certains autres. Les croyances ethniques qui ont le plus d'impact social sont celles qui ont une consistance historique et politique. Ainsi, la domination coloniale, pur rapport de forces au départ, fut élaborée symboliquement en rapport ethnique, son incidence se perpétue de nos jours. L'identité nationale elle-même fut énoncée et est vécue comme un lien de nature ethnique à certains égards. Dans la société française d'aujourd'hui, les identifications ethniques sont vivaces, - les identifications raciales en étant une espèce. Vivaces autour de l'école, les identifications ethniques sont vivaces aussi dans l'école. En quoi ? Avec quels effets ? Le présent ouvrage propose d'explorer ces questions sensibles qui ne concernent pas que les zones sensibles, mais contribuent à faire comprendre pourquoi celles-ci sont sensibles.

L'ouvrage est organisé comme un itinéraire. Il conduit du paradigme théorique aux faits observables, dans leur complexité discutée, puis à l'interrogation sur le Que faire et comment faire ? En quoi consistent les « frontières ethniques », comment se manifestent-elles dans l'espace scolaire, que signifie l'ethnicisation des

lieux, des groupes humains, des interactions, quels en sont les signes dans les relations scolaires ? En quoi les mémoires particulières sont-elles d'intérêt général... ? Associant chercheurs et praticiens, ce volume a été initié par le Centre Alain Savary de l'INRP, pôle de recherches et de documentation consacré à l'enseignement dans les zones d'éducation prioritaire. Françoise Lorcerie, chercheur au CNRS en sciences politiques, est spécialiste des questions d'éducation et d'intégration.

Sommaire

M@GM@ ISSN 1721-9809

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@
Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809

M@GM@
VOL.2 N.2 2004
ISSN 1721-9809

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.2 n.2 Aprile-Giugno 2004

COMUNITÀ DI APPRENDIMENTO: UN NUOVO MODO DI IMPARARE

(Federico Batini e Andrea Fontana, a cura di, introduzione di Giuseppe Varchetta, Comunità di apprendimento: un nuovo modo di imparare, Arezzo, Editrice Zona, Collana Sinergika, 2003)

Leonardo Lambruschini

direzione@pratika.net

Comunità d'apprendimento è un volume che attrae, già dal titolo, già dal formato, agile, elegante.
La letteratura e la pubblicistica sull'apprendimento in questi ultimi anni hanno, con forza, insistito sulle modalità cooperative e comunitarie di apprendimento, quasi un ritorno a modalità originarie.
Comunità d'apprendimento è però un volume non semplicissimo: terzo della collana Sinergika (nome significativo anche in relazione a questo testo) dedicata alla formazione, all'orientamento, alla consulenza; Sinergika è una collana che, ad oggi, ha visto pubblicare, infatti, i volumi Foto dal Futuro e La scuola che voglio, testi nati in relazione all'orientamento narrativo il primo, al disagio ed alla dispersione scolastica il secondo, testi di feconda consultazione per chi voglia operare nel mondo della formazione e dell'orientamento, ma anche ricchi e dotati di analisi di esperienze e di strumenti.

In questa linea "Comunità d'apprendimento" trova un terreno fertile, questo è un testo che raccoglie e sintetizza originalmente le ultime esperienze teorico-pratiche nel campo della formazione, della sociologia delle organizzazioni, dell'educazione degli adulti e della psicologia del lavoro.

Il volume, scritto a quattro mani da Federico Batini ed Andrea Fontana, si presenta a metà tra saggio e manuale per quanti sentano la necessità di comprendere meglio se stessi all'interno di una comunità, sia essa professionale o meno, per quanti sentano, comunque, il bisogno di mettersi sempre in discussione dal punto di vista professionale: il volume ha una duplice luce, una luce organizzativa-professionale ed una luce scientifica, questo peculiare risultato deriva dal fatto che i due autori combinano le proprie esperienze di orientamento, di consulenza e formazione vissute, in entrambi i casi, sia in accademia sia sul campo. Si tratta, infatti, di due giovani (ma già affermati da alcuni anni) studiosi che combinano ad un'esperienza professionale, legata a migliaia di ore trascorse a contatto con le più svariate comunità in formazione (elemento che trasparisce dalle teorie elaborate), un'esperienza accademica e di studiosi capaci di

contaminazioni disciplinari.

Il saggio s'incentra nel proporre un'idea alternativa, a quella, quanto meno fuorviante, maturata in Italia in secoli di processo pedagogico, che l'apprendimento, la formazione ed il processo educativo devono essere esclusivamente frutto delle esperienze del singolo ed essenzialmente appannaggio di un'elaborazione personale, risultato di una crescita individuale. In Comunità di apprendimento, a questo indubbio pilastro si salda il concetto, maturato soprattutto in altri Paesi, che apprendimento e comunità possano procedere parallelamente, anzi che si rinforzino reciprocamente e che nella comunità e nella socializzazione degli apprendimenti, nella reciprocità e contaminazione delle esperienze si rafforza e si arricchisce quanto è avvenuto al livello individuale.
La formazione, quindi, è vista, nel saggio, come crescita cooperativa e reciproca tra gli individui componenti un gruppo, una struttura lavorativa, una classe scolastica, una comunità costruita ad hoc, una comunità di apprendimento appunto.
Il lettore che provasse, infatti, ad immaginare la società che ci circonda come una stanza e, all'interno di questa, provasse a collocare un avvocato, un medico, un ingegnere, un educatore, un'infermiera, un commercialista, un architetto, un manager, una colf, un magistrato, capirebbe, come, ad oggi, tutte le competenze necessitino di formazione continua e come queste trovino sempre più all'interno della comunità la possibilità di mescolare, fecondare reciprocamente le competenze.

Il libro non si propone di parlare di lavoro, ma tenta di far capire come i lavori che si pluralizzano e si diversificano nella postmodernità, nei nostri tempi fatti di molte appartenenze e cambiamenti ricorrenti, si possano relazionare in modalità differenti da quelle attuali e come i soggetti possano diventare protagonisti dei propri processi di apprendimento. E' proprio una di queste modalità, che è stata chiamata comunità d'apprendimento, ad essere al centro dell'interesse del volume che è, sì, un libro per addetti ai lavori, ma anche un testo per quanti, più semplicemente, sentano in sé, la necessità di una vita fatta di formazione continua ... e di comunità. Interessante, in conclusione, anche l'appendice bibliografica curata da Gloria Capecchi. Un libro da non perdere per chi s'interessa di apprendimento, di organizzazioni, ma anche per chi si occupa di educazione e/o formazione.

SCHEDA BIBLIOGRAFICA

		[Federico Batini e Andrea Fontana / a cura di, introduzione di Giuseppe Varchetta Comunità di apprendimento: un nuovo modo di imparare, Arezzo, Editrice Zona, Collana Sinergika, 2003]

Comunità di apprendimento
Il nuovo modo di imparare per i soggetti e le organizzazioni, il rinnovamento radicale delle pratiche professionali e di apprendimento reciproco e cooperativo

Dopo quattro anni di riflessioni (cfr. bibliografia) finalmente Federico Batini ed Andrea Fontana liberano "Comunità di apprendimento". Annunciato la prima volta nel 2000, poi previsto nel 2001 e successivamente nel 2002, il libro ha conosciuto profonde riscritture e rimaneggiamenti vedendo finalmente, tra poco, a fine marzo 2003, la luce. La teoria e la pratica delle comunità di apprendimento rinnovano radicalmente, anticipando i tempi (il nucleo della teoria è stato elaborato prima del 1999), il modo di apprendere raccogliendo e sintetizzando in modo originale, quelle che erano le prime esperienze in rete e nelle pratiche professionali le esperienze più originali ed avanzate di apprendimento cooperativo e reciproco.

La teoria e la pratica delle "comunità di apprendimento", ciò che segue le "comunità di pratica", rinnova nel nostro Paese, anticipando modalità e tempi altrove già diffusi, il modo di apprendere degli individui, dei gruppi e delle organizzazioni sia nel mondo profit che no profit. Il volume raccoglie e sintetizza in modo originale, le ultime teorie ed esperienze nel campo delle scienze della formazione, della sociologia delle organizzazioni e della psicologia del lavoro, prendendo in particolare considerazione le azioni concrete e i modi operativi con cui le comunità di apprendimento possono vedere luce, svilupparsi e terminare.

Bibliografia specifica sulle comunita' di apprendimento

BATINI F. (2002), "Appunti sulla pratica professionale:Prime riflessioni", in: Rivista dell'istruzione, n. 2 marzo-aprile, Maggioli, Rimini.
BATINI F. (2001), "Le comunità professionali verso le comunità di apprendimento", in: L. Fabbri, B. Rossi (a cura di), La formazione del sé professionale, Guerini, Milano.
BATINI F. (2001), "Le comunità di apprendimento: storia condivisa, tra soggettività e professionalità", in: A.

Fontana (a cura di), Lavorare con la conoscenza, Guerini, Milano.
BATINI F., FONTANA A. (2000), "Valutazione e comunità di apprendimento", in: Rivista dell'istruzione, n. 4 luglio-agosto, Maggioli, Rimini.
BATINI F., FONTANA A. (2000), "Verso le comunità di apprendimento", in: Rivista dell'istruzione, n. 2 marzo-aprile, Maggioli, Rimini.
FONTANA A., Lo stress che ci fa bene. Verso una cultura del benessere sul lavoro, Meltemi, Roma 2002.
FONTANA A., (a cura di) Lavorare con la conoscenza. Soggetti, processi e contesti nell'economia de-materiale, Guerini , Milano 2001.
FONTANA A., Between subjectivity and inter-subjectivity in a postmodern world, in Encyclopaideia 7/2000.

Gli autori

Federico Batini:
laureato in lettere (Univ. di Firenze) e in Scienze dell'Educazione (Univ. di Siena), Master in Gestione Processi formativi, Phd in Pedagogia e Scienze dell'Educazione (Università di Padova); attualmente è Professore a contratto di Metodi e Tecniche di progettazione nella formazione presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università di Firenze, Direttore di PratiKa (agenzia formativa - www.pratika.net) e di NausiKa (consorzio di associazioni culturali), Partner e senior consultant di Thélème s.r.l. (www.theleme.it), Presidente nazionale di COFIR (www.cofir.net), membro della Segreteria Nazionale del Forum Permanente per l'Educazione degli Adulti (FORUMEDA www.edaforum.it). Tra le ultime pubblicazioni segnaliamo: Scrivere il futuro: manuale di progettazione formativa, Ibiskos, 2002; Foto dal Futuro, Zona, 2002; La scuola che voglio, Zona, 2002; Lo sguardo che carezza da lontano: per una formazione alla relazione di aiuto, Angeli, 2002 (2 edizione); Tra realtà e utopia: per un'educazione alla pace, Angeli, 2001; con Renato Zaccaria (a cura di), Per un orientamento narrativo, Angeli, 2000. Ha recentemente contribuito, tra gli altri, al volume Un'altra educazione è possibile: Forum mondiale dell'educazione, Editori Riuniti, 2002. Ha pubblicato saggi su riviste e volumi, collabora stabilmente alla Rivista dell'Istruzione ed ai Quaderni di Orientamento. Dirige la collana editoriale su formazione, orientamento, consulenza SinergiKa (www.editricezona.it/sinergika.htm).

Andrea Fontana:
laureato in filosofia, Phd in Scienze della Formazione; attualmente è professore a contratto di Scienze dell'educazione degli adulti all'Università degli Studi di Milano-Bicocca e redattore della rivista "Adultità". Si è occupato presso enti pubblici e privati di formazione e sviluppo organizzativo. È autore di testi sulle nuove modalità di ricerca e formazione in campo manageriale e saggi sulla condizione adulta nelle professioni performanti tra cui L'autobiografia in azienda: Percorsi di ricerca e formazione (con E. C. Cassani, Guerini, 2000); Lavorare con la conoscenza (Guerini, 2001); Lo stress che ci fa bene: Verso una cultura del benessere sul lavoro (Meltemi, 2002). Lavora come Senior Consultant in Methodos (www.methodos.com) dal Giugno 2001 dove si occupa di analisi del clima, di formazione manageriale, sviluppo organizzativo e coaching al ruolo.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia